سلسلة إصدارات الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

الإصدار الثالث

الأحكام الشرعية للنوازل السياسية

تأليف

دكتور/ عطية عدلان

- حكم الديمقراطية.
- حكم التعددية السياسية.
- حكم المشاركة النيابية.
- حكم المظاهرات.
- حكم المشاركة النيابية للمرأة.
- حكم المشاركة النيابية لغير المسلمين.
- الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها.
- حكم معاهدات السلام.
- حكم الاستعانة بغير المسلمين.
- حكم التحالف مع غير المسلمين.
- حكم العمليات الاستشهادية.
- حكم التجنس بجنسيات غير إسلامية.

دار اليسر

هــذا الكــتاب

رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من الجامعــة الأمريكيــة المفتوحــة، يــوم الخمــيس ٢٧ مــن شــعبان ١٤٢٩هــ الموافق ٢٨ من أغسطس ٢٠٠٨ م.

وقد ضمت لجنة المناقشة كلاً من:

الأستاذ الدكتور: عادل المرزوقي

أستاذ الفقه بجامعة الأزهر ثم بالجامعة الأمريكية المفتوحة مشرفا.

الأستاذ الدكتور: محمد محمد فرحات

أستاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق جامعة عين شمس مناقشا.

الأستاذ الدكتور: إبراهيم الخولي

أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ثم بكلية الحقوق جامعة حلوان مناقشا.

اسم الباحث: الدكتور / عطية عدلان عطية رمضان قارة

عنوانه : الخطاطبة – السادات - منوفية – مصر
تليفون: ٠٤٨٢٦٨١٩٠١ محمول: ٠١٢٩٥٧٨٠٣٩
بريد إلكتروني: *ateya_adlan@hotmail.com*

الأحكام الشرعية
للنوازل السياسية

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى للهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

عدلان، عطية عدلان.

الأحكام الشرعية للنوازل السياسية

عطية عدلان.

القاهرة، دار اليسر ٢٠١٠م.

٧٨٤ص، ١٧سم × ٢٤سم.

تدمك.

١- الأحكام الشرعية

أ- العنوان

٢٥٧

رقم الإيداع

٢٠١٠/٨٦٣٣

٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة

الحي الثامن، مدينة نصر، القاهرة.

تليفون: ٠٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ٠٠٢

فاكس: ٠٢٢٤٧١٤٨٠١ ٠٠٢

محمول: ٠١٦٢٢٢٧٦٢٠٨ ٠٠٢

Email: alyousr@gmail.com

الأحكام الشرعية للنوازل السياسية

مُقَدِّمَة

الحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

على فترة من الرسل .. بعد أن استبد بالإنسانية اليأس، وأحدق بها الضياع، وأرخى عليها ليل الجاهلية سدوله السوداء، وافترستها الغربة بسبب طول انقطاع الأرض عن السماء؛ أرسل اللّه محمدًا ﷺ؛ أرسله - لا ليخلص شعبًا من الشعوب أو أمة من الأمم وحسب - وإنما ليخلص البشرية جمعاء من الحيرة والضلال والشقاء، أرسله ليكون برسالته الخاتمة رحمةً للناس جميعًا، على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأجناسهم وأعراقهم وقومياتهم وأوطانهم: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

لأجل هذه الغاية الكبرى كان لا بد لرسالة الإسلام أن تتسم بسمات لازمةٍ لها لزوم النور للنهار، ومنسجمة مع غاياتها انسجام النهر المتدفق مع ضفافه الغنَّاء، من هذه السمات تلك التي افْتَرَّ ثغر الآية الكريمة عنها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧﴾ [يونس: ٥٧].

لكن السمة الكبرى التي تميزت بها رسالة الإسلام، وتفردت بها من بين جميع الرسالات، هي سمة العالمية، فهذا الدين جاء ليكون للعالمين أجمعين منهج حياة وطريق نجاة، فعلى جميع البشر أن يؤمنوا باللّه الذي له ملك السماوات والأرض، وبرسوله النبيِّ الأميِّ، وأن يتبعوا المنهج الرباني الذي فيه هدايتهم وصلاح أحوالهم: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا

هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٨].

ومن حق البشرية كلها أن تسعد بالإسلام، وليس من حق أيّ قوة في الأرض أن تحول بينه وبين من نزل لإسعادهم في الدنيا والآخرة؛ من أجل ذلك لم يكن الإسلام مجرد دعوة تبشيرية، ولا مجرد نحلةٍ شعائرية، وإنما هو عقيدة وشريعة، دين ودولة، عبادة وجهاد ودعوة، ولولا ذلك ما قام للـه في الأرض مسجد: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤٠-٤١].

ومن أجل ذلك أيضًا لم تكن أمة الإسلام مجرد طائفة تنتحي بدينها ناحيـة مـن الأرض، وتقنع بممارسة شعائره والتزام أحكامه في ذات نفسها، تاركةً حياة النـاس يتقاسم السيادة عليها آلهة شتى وأرباب متفرقون، وإنما هـي أمـة صـاحبة رسـالة، أخرجها اللّـه لتكون للناس جميعًا سفينةَ النجاة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١١٠].

هذا القدر المحكم من الأسس الإسلامية العامة يدعونا إلى الاهتمام بأمر هام، هـذا الأمر الهام هو نظام الحكم في الإسلام؛ لأن أمةً بهذا الوصف وبهـذه المسئوليات لابـد وأن تكون متميزة في كل نظم حياتها، وعلى رأس هذه النظم نظام الحكم.

ولقد جدَّت على الساحة العلمية والعملية للأمة الإسلامية كثيرٌ من النوازل التي تتعلق بنظام الحكم في الإسلام، والتي تستدعي نظرا فقهيًا عميقًا وبحثًا علميًا جـادًا؛

للوصول إلى أحكامٍ شرعية صائبة، ولقد تناول بعض الباحثين المعاصرين كثيرًا من هذه المستجدات بالدراسة، فحققوا نتائج طيبة، غير أنها لا تزال تنادي الباحثين وتستحثهم لإطالة النظر ومواصلة البحث؛ لإحراز قدر أوفر من الإصابة، ولتحقيق التكامل والانسجام الذي لا بد منه لكل عمل صحيح.

من هنا جاء اختياري لهذا الموضوع الهام الذي سميته: «الأحكام الشرعية للنوازل السياسية».

والنوازل التي تحتاج إلى بحث فقهي في هذا المجال كثيرة ومتنوعة، منها ما هو متعلق بنظام الحكم نفسه، ومنها ما هو متعلق بعلاقته بغيره؛ لذلك قسمت البحث إلى بابين- سوى الفصل التمهيدي - وبيانهما كالتالي:

الباب الأول: تناولت فيه أهم النوازل المتعلقة بنظام الحكم، وقد قسمته إلى أربعة فصول، كالتالي:

الفصل الأول: حكم العمل بالديمقراطية كنظام للدولة الإسلامية.

الفصل الثاني: حكم التعددية السياسية وقيام الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية.

الفصل الثالث: حكم الإسلام في المشاركة النيابية في ظل الأنظمة الوضعية العلمانية.

الفصل الرابع: أحكام بعض المسائل الفرعية:

المبحث الأول: حكم المظاهرات كوسيلة من وسائل الحسبة السياسية.

المبحث الثاني: حكم مشاركة المرأة في المجالس النيابية.

المبحث الثالث: حكم مشاركة غير المسلمين في المجالس النيابية في البلاد الإسلامية.

الباب الثاني: تحدثت فيه عن النوازل المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، وقد قسمته إلى ستة فصول كالتالي:

الفصل الأول: الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول.

الفصل الثاني: حكم معاهدات السلام مع دار الحرب.

الفصل الثالث: حكم الاستعانة بالدول الكافرة على حرب دولة إسلامية.

الفصل الرابع: حكم التحالف بين الدولة الإسلامية وغيرها.

الفصل الخامس: حكم التجنس بجنسيات الدول غير الإسلامية.

الفصل السادس: حكم العمليات الاستشهادية.

وإنني إذ أقدم هذا العمل إلى المكتبة الإسلامية أتوجه إلى اللَّـه ﷻ بالدعاء أن يتقبل منَّا هذا الجهد، وأن يثيبنا عليه، فهو سبحانه الغني ونحن الفقراء إليه، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾ ﴾. [الصافات: ١٨٠-١٨٢].

فصل تمهيدي

المبحث الأول
التعريفات التي لها صلة بالموضوع

المطلب الأول: التعريف بالسياسة وبيان استعمالاتها

السياسة في لغة العرب:

كلمة السياسة كلمة واسعة محملة بحشد كبير من المعاني والدلالات والإشارات، كلها تدور حول الرعاية والإصلاح والاستصلاح بوسائل متعددة وأنماط متنوعة يقوم بها من له رئاسة وولاية وتمكن، ببذل ومعاناة.

- ففي لسان العرب[1]: السَّوْس: الرياسة.... وساس الأمر سياسة: قام به... والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه.

- وفي كتاب العين[2]: السياسة فعل السائس، الذي يسوس الدواب سياسة: يقوم عليها ويروضها.

- وفي المعجم الوسيط[3]: ساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم... ساس الأمور: دبرها وقام بإصلاحها.

---

(١) لسان العرب لابن منظور (٤/ ٧٤٧)، ط دار الحديث - القاهرة ٢٠٠٣م.

(٢) كتاب العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي (٧/ ٣٣٦). دار ومكتبة الهلال تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي.

(٣) المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية القاهرة (ص٤٦٢)، مكتبة الشروق الدولية ط ٤، ٢٠٠٥م.

- وفي المصباح المنير[(١)]: ساس زيد الأمر يسوسه سياسة: دبره وقام به.

وفي القاموس المحيط[(٢)]: سست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها، وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه: أَدّب وأُدّب.

- وفي المعجم الوجيز[(٣)]: الساسة قادة الأمم ومدبرو شئون العامة... السياسة: تدبير شئون الدولة.

- وفي الصحاح للجوهري[(٤)]: فلان مجرب قد ساس وسيس عليه: أي أمر وأُمّر عليه، وفيه أيضا: تقول فلان ولي وولي عليه كما يقال: ساس وسيس عليه، وفيه: يقال آل الأمير رعيته يؤولها أَوْلاً: ساسها وأحسن رعايتها.

- وقال الأصمعي: المعاناة والمقاناة: حسن السياسة[(٥)].

وقد جاء في الحديث الشريف: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ...»[(٦)].

ومعنى تسوسهم الأنبياء «أي يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء بالرعية»[(٧)].

---

(١) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ص١٧٧)، دار الحديث ط أولى ٢٠٠٠م.

(٢) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: محمد بشير الأدلبي - المكتبة العلمية بيروت ط أولى ١٩٨١ ١/ ٧١٠

(٣) المعجم الوجيز، (ص٣٢٨)، ط وزارة التربية والتعليم بمصر ١٩٩٨م.

(٤) الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية - للجوهري إسماعيل بن حماد ٣/ ٩٣٨، ٤/ ١٦٢٧، ٦/ ٢٥٢٩ - ت أحمد عبد الغفور عطا ط رابعة ١٩٩٠ دار العلم للملايين بيروت

(٥) تهذيب اللغة للأزهري أبي منصور محمد بن أحمد - ت: د عبدالحليم النجار (٣/ ٧٧) الدار المصرية للتأليف والترجمة - مصر - بدون.

(٦) متفق عليه رواه البخاري ك الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل برقم (٣٢٢١) [ج ٦ - ص٢٦٤٢]، ومسلم ك الإمارة باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٥) [ج ٥ - ص٢٤١٢].

(٧) النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد بن الجوزي (ابن الأثير)، (٢/ ١٠٣١) المكتبة العلمية بيروت ط ١٩٧٩.

فمن تأمل في هذه النقول تبين له أن السياسة تصرف يُناط بمن له ولاية ورئاسة وإمارة، وأن جوهر هذا التصرف هو الرعاية والاستصلاح، وأن وسائله وأنماطه تختلف وتتباين ولكنها تعتمد على المعاناة والمقاناة والبذل، لتثمر في النهاية صلاح الرعية واستقامة أمورها.

كما يتبين للمتأمل في تلك النقول وغيرها أن كلمة السياسة كلمة عربية أصيلة[١]، ولا يصح الالتفات إلى قول من زعم بأنها معربة أو منقولة؛ إذ لا دليل على ذلك البتة[٢]، واستعمالات العرب لهذه الكلمة أكبر دليل على ذلك.

السياسة في اصطلاح الفقهاء:

عرف الإمام الطرابلسي السياسة بأنها: شرع مغلظ[٣] أي أنها عبارة عن تغليظ العقوبة على الجاني على وجه السياسة دفعًا لمفاسد وشرور يخشى منها، وهذا التعريف يحصر مجال السياسة الشرعية في العقوبات وحسب، بل في زاوية واحدة من زواياها وهي: التغليظ.

ويبدو أن هذا الاتجاه في التعريف غالب على الفقه الحنفي، يدل على ذلك استعمالاتهم للفظ السياسة في مواضع الحديث عن تغليظ العقوبات، كقول السرخسي في المبسوط في معرض تأويله لقتل الصديق لامرأة اسمها أم قرفة - والأحناف لا يرون الكفر وحده مبيح للقتل - قال: «ويحتمل أنه كان من الصديق ﷺ بطريق المصلحة

---

(١) انظر التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية. تأليف فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص٥ - دار الوطن للنشر - الرياض، ط أولى ١٤٢٧هـ.

(٢) انظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد اللّه محمد القاضي (ص٣١)، ط دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا مصر ط ١، ١٩٨٩م.

(٣) معين الحكام فيما تقرر بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين الطرابلسي (ص١٦٩)، ط دار الفكر بيروت.

والسياسة كما أمر بقطع يد النساء اللاتي ضربن الدف لموت رسول اللَّـه ﷺ»[١].

وفي الدر المختار: «عرفها بعضهم - أي السياسة- بأنها: تغليظ جناية لها حكم شرعي حسمًا لمادة الفساد»، قال ابن عابدين[٢] شارحًا: «وقوله: لها حكم شرعي معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم يُنص عليها بخصوصها؛ فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد؛ لبقاء العالم»[٣].

وهذا الاتجاه في التعريف غير مستساغ ولا مقبول، إلا إذا كان استعمالاً خاصًا لا يلغي المعنى العام، ويبدو - واللَّـه أعلم- أن هذا هو الواقع، بدليل قول الإمام ابن نجيم[٤] - وهو حنفي-: «وظاهر كلامهم هنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي»[٥].

وكلام ابن نجيم - وإن كان واردًا في معرض تعليقه على قول بعض الأحناف بجواز حبس السارق بعد قطعه وهو تغليظ للعقوبة - إلا أن عبارته جاءت شاملة واسعة تشعر بأن تغليظ العقوبة أحيانا داخل في السياسة وليست هي منحصرة فيه.

ويقول ابن عابدين معلقاً على ما جاء في التمهيد من تفسير السياسة بمعناها اللغوي: «قلت: وهذا تعريف السياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه اللَّـه تعالى

---

(١) المبسوط ابوبكر محمد بن أبي سهل السرخسي (١٠/ ١١٠) دار المعرفة بيروت ط ١٤٠٦هـ.

(٢) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، ولد سنة ١١٩٨هـ في دمشق. له مؤلفات منها: رد المحتار على الدر المختار. وتوفي سنة ١٢٥٢هـ في دمشق. انظر: الأعلام للزركشي (٦/ ٤٢).

(٣) رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين) دار الكتب العلمية (١٥/ ٣٣).

(٤) ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم الحنفي، فقيه حنفي، ولد في القاهرة سنة ٩٢٦هـ هو من العلماء المصنفين، ومن مصنفاته: الأشباه والنظائر، والبحر الرائق شرح كنـز الدقائق، والفوائد الزينية في فقه الحنفية، توفي في القاهرة سنة ٩٧٠هـ.

(٥) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن إبراهيم (ابن نجيم)، (٥/ ١١)، دار الكتاب الإسلامي.

لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل..»[(١)]، وكلام ابن عابدين هذا يدل على أن ورود السياسة في كتب الأحناف على أنها شرع مغلظ أو تغليظ لعقوبة حسمًا لمادة الفساد هو مجرد استعمال خاص، وليس تعريفًا جامعًا مانعًا.

ولو أن الأحناف أو غيرهم قصدوا حصر السياسة في تغليظ العقوبات لكان ذلك خطأً بالقطع؛ لأن هذا الحصر - إن وجد- مخالف للغة وللواقع التطبيقي في زمن النبوة والخلافة الراشدة، فأما اللغة فقد سبق أن السياسة فيها أوسع بكثير من مجرد تغليظ العقوبة دفعًا لفساد العالم، بل إن صحيح اللغة يدل على أن السياسة تميل إلى اللين في التعزير والعقوبة، فقد جاء في تهذيب اللغة: «يقال للرجل إذا كان رفيقًا حسن السياسة لما يلي: إنه لين العصا ...

وقال معين بن أوس المزني:

«عليه شريب وادع لين العصا ... يساجلها جماته وتساجله»[(٢)]

وفي كتاب العين: «السياسة فعل السائس: الذي يسوس الدواب سياسة: يقوم عليها ويروضها»[(٣)].

وأما في الواقع التطبيقي في زمن النبوة والخلافة الراشدة فهناك من الشواهد والحوادث ما يدل على أن السياسة أوسع من ذلك المفهوم الضيق بكثير، وأنها أقرب ما يكون إلى المعنى اللغوي، فرسول اللّـه ﷺ ترك قتل عبد اللّـه بن أبي وقال: «لَا يَتَحَدَّثُ

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٨).
(٢) تهذيب اللغة للأزهري ٣/ ٧٧
(٣) كتاب العين (٧/ ٣٣٦)

النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»[1]، وهذا عين السياسة، وتَرَكَ إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم؛ لكون قريش حديثي عهد بجاهلية، وهذا من المصلحة التي تقوم عليها السياسة، وترك تأديب الأعرابي الذي بال في المسجد، وأبو بكر ﷺ جمع القرآن وعهد لعمر بالخلافة، وعمر دون الدواوين وترك الأمر شورى في ستة من أصحاب رسول اللّـه ﷺ، وعثمان جمع المصحف وحرق ما عداه من المصاحف في الأمصار... وكل هذا من تصرفات السياسة الشرعية التي يقوم بها الإمام، والمفترض أن تكون هذه التصرفات من النبي ﷺ ومن خلفائه رضوان اللّـه عليهم هي الأصل للسياسة فكيف يحصر مفهومها في مجرد تغليظ العقوبة؟

إن السياسة أوسع بكثير من هذا المفهوم الضيق، إنها في الإسلام نابعة من جملة عظيمة من المبادئ والتعاليم والقيم والأحكام جاء بها القرآن والسنة، تهدف إلى دفع الناس من قبل كبارهم ومسئوليهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة، ولذلك قيل: «السياسة هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل»[2].

وأصدق التعريفات الفقهية للسياسة ما جاء عن ابن عقيل[3] الحنبلي حيث قال: «السياسة ما كان من الأفعال؛ بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك التفسير باب قوله ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾. الآية برقم (٤٥٥٢) [ج٨ - ص٣٧١٣]، ومسلم ك البر والصلة باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما برقم (٤٦٨٩) [ج٧ - ص٣٢٧٢].

(٢) كتاب الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ص٨٠٨)، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٨.

(٣) ابن عقيل: علي بن عقيل بن محمد البغدادي، أبو الوفاء، ولد ببغداد سنة ٤٣١هـ وهو فقيه أصولي، مقرئ، واعظ، ويعد شيخ الحنابلة في وقته ببغداد، كان حسن المناظرة، سريع الفنون. توفي سنة ٥١٣هـ. الكامل في التاريخ (٨/ ٢٩١).

الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»[(١)].

فهذا التعريف يتسع ليشمل كل ما يقرب الناس من الصلاح ويبعدهم عن الفساد، من ألوان التصرفات وصنوف التدابير؛ سواء كانت المصالح أو المفاسد دنيوية أو أخروية، وسواء كان التدبير والتصرف في الشئون الداخلية أو الخارجية، فكل ما يجعل حال الناس على الصلاح هو من السياسة.

غير أن هذا التعريف فيه نوع من التعميم الذي يبعدنا بعض الشيء عن الدقة والتحديد؛ لذلك يجب أن نبحث عن تعريف أكثر تحديدًا وأكثر شمولا في ذات الوقت، ونستطيع به أن نمهد لدراسة النظام السياسي الإسلامي والنوازل المتعلقة به.

وإذا كنَّا قد أعوزنا أن نجد لدى الأقدمين تعريفًا من هذا النوع الذي نريده فإن بعض المعاصرين قد شفى وكفى، فمن هذه التعريفات التي تتسم بالشمول والتحديد تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله فقد عرف السياسة الشرعية فقال: «هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار؛ مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، والمراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتهم من نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية»[(٢)].

وعرف الدكتور عبد اللّـه القاضي السياسة الشرعية فقال: «هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شئون الأمة في حكومتها في تشريعها وقضائها وفي جميع

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/ ٣٧٢)، دار الجيل، بيروت ط ١٩٧٣.

(٢) السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الشيخ عبد الوهاب خلاف ط ١٩٨٨، دار القلم الكويت (ص١٥).

سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم»[١].

ويلاحظ في التعريفين السابقين أنهما أضافا إلى مصطلح السياسة قيد الشرعية، والذي يبدو لي - والله أعلم - أن مصطلح السياسة الشرعية لم يكن موجودًا من قبل بهذا التقييد؛ نظرًا لأن السياسة هي الإصلاح، ولا إصلاح إلا بالشرع؛ فكان إطلاق مصطلح السياسة بدون قيد كافيًا في إفادة المطلوب، ولكن مع ضعف العلم وكثرة الممارسات الحكمية التي تحسب على السياسة وهي في واقعها مخالفة للشرع اضطر العلماء لوضع قيد الشرعية، ولا شك أن هذا التصرف من العلماء مقبول، ومحمود أيضًا، وقد تيقظ العلماء لهذا من زمن ليس بالقريب، فهذا ابن تيمية يضع كتابًا في السياسة يسميه «السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية»، وهذا ابن القيم يضع كتابًا آخر يسميه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، وهذا علاء الدين الطرابلسي يقسم السياسة إلى نوعين فيقول: «السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة... فالشرعية يجب المصير إليها»[٢].

وعلى هذا المنوال سار العلماء من بعدهم.

والتعريف الذي أختاره - بعد هذه الجولة - للسياسة الشرعية هو أنها: «النظم والقواعد والأحكام والتصرفات التي تدبر بها شئون الدولة الإسلامية وتُسَيَّرُ بها أمورها داخليًا وخارجيًا، على وجه يحقق مقاصد الشرع في جلب المصالح ودفع المضار وفي تعبيد الخلق للخالق، دون مخالفة لأحكام الشرع أو تعدٍّ لحدوده».

وقد راعيت في هذا التعريف أن يكون شاملاً للنظم والأحكام النظرية مع

---

(١) السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٣٣).

(٢) معين الحكام للطرابلسي (ص١٦٩).

التصرفات والممارسات العلمية؛ لسببين:

الأول: أن الممارسات السياسة لا تكون شرعيةً إلا إذا انطلقت من قواعد الشرع وأصوله وراعت قوانينه وأحكامه، ولا تكون عادلةً إلا إذا صدرت عن نظم وقواعد مرجعها ومردها إلى شريعة اللّـه العادلة.

الثاني: أن علماء السلف رضوان اللّـه عليهم قعَّدوا للسياسة ونظَّروا للحكم، بوضع النظريات والأحكام المستخلصة من القرآن والسنة والسيرة العملية لرسول اللّـه ﷺ وخلفائه الراشدين، فيما أسموه بالأحكام السلطانية وغيرها، وإن لم يصنفوها تحت مصطلح «السياسة».

أما اشتمال التعريف لتدبير شئون الدولة الخارجية فأمر طبيعي؛ لأن السياسة إن قصرت اهتمامها على الشأن الداخلي دون الخارجي لم تحقق مصالح الرعية، ولم تكن كذلك شرعية؛ لأن المهام الخارجية التي تناط بالحكومة الإسلامية قد وردت مفصلة في القرآن والسنة، وذكرها العلماء في كتبهم في أبواب السير والجهاد والمعاهدات والهجرة وغير ذلك.

وإذا كانت هذه المسائل قد تفرقت من حيث التصنيف الفقهي فقد تآلفت من حيث الموضوع؛ لذا يجب أن نتجه إلى جمع ما توحد موضوعًا وإن تفرق موضعًا.

أما قيد «دون مخالفةٍ لأحكام الشرع أو تعدٍّ لحدوده» فهو الركن الثاني من أركان الشرعية، أما الركن الأول: فهو أن يكون التصرف والتدبير على وجه يحقق مقاصد الشرع، وبغير هذين الركنين لا تكون السياسة شرعية.

ولست أقصد من هذا القيد أن تكون السياسة متوقفة على ما نطق به الشرع وما وردت به نصوصه، كلا، وإنما القصد هو ألا تخالف ما نطق به الشرع، وشتان بين الأمرين، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط

وتغليط للصحابة»[1].

أما علم السياسة الشرعية فقد عرفه الشيخ عبد الوهاب خلاف بأنه «علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص».

والتعريف الذي أختاره لعلم السياسة الشرعية هو أنه:

«علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية داخليًا وخارجيًا، من النظم والقواعد التي تتفق مع أصول الشريعة، ولا تخالف أحكامها، وعن الأحكام التي تضبط التصرفات والممارسات السياسية بما يوافق الشرع».

ولزيادة الفائدة أشير إلى أن هذه التعريفات تقترب كثيرًا من التعريفات الوضعية للسياسة ولعلم السياسة، فقد عُرِّفَ علم السياسة بأنه: علم الدولة ... ويشمل دراسة نظام الدولة وقانونها الأساسي ونظام الحكم فيها ونظامها التشريعي .... كما يشمل دراسة النظام الداخلي في الدولة والأساليب التي تستخدمها التنظيمات الداخلية كالأحزاب السياسية في إدارة شئون البلاد للوصول إلى مقاصد الحكم»[2].

وعُرِّفَ أيضًا بأنه: «معرفة كل ما يتعلق بفن حكم الدولة وإدارة علاقاتها الخارجية»[3].

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، (ص١٧-١٨)، تحقيق محمد جميل غازي مطبعة المدني، القاهرة.

(٢) انظر: القاموس السياسي، أحمد عطية اللـه (ص٦٦١). درا النهضة العربية ط ٣ ١٩٦٨، مصر.

(٣) علم السياسة، مارسيل بريلو، ترجمة محمد برجاوي، من منشورات عويدات بيروت (ص١١).

المطلب الثاني: التعريف بالنوازل وبيان المقصود منها

النوازل في لغة العرب:

النوازل: جمع نازلة، وهي الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس(١)، يقال: نزلت بهم نازلة، ونائبة، وحادثة، ثم داهية وبائقة وفاقرة، ثم: غاشية وواقعة وقارعة، ثم: طامَّة(٢).

النوازل في الاصطلاح:

أما في الاصطلاح الفقهي فإن الفقهاء قديمًا لم يهتموا بتعريف النوازل تعريفًا دقيقًا جامعًا مانعًا، بل إن المصطلح نفسه لم يكن شائعًا بكثرة، فلم يُعرف ولم يُستخدم إلا على نطاق ضيق، مثل ما اشتهر بنوازل ابن رشد، ونوازل البرزلي وهو (جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام)، وكتاب (مذاهب الحكام في نوازل الأحكام)، وإنما الذي اشتهر وذاع عندهم مصطلحات (الفتاوى - المسائل - الأجوبة) وغيرها، مثل: (الفتاوى البزازية) لمحمد بن محمد البزازي، و(فتاوى قاضي خان) لفخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي، و(الفتاوى الكبرى الفقيهة) لابن حجر الهيثمي، و(فتاوى ابن الصلاح) و(مسائل الإمام أحمد) و(الأجوبة الجلية في الأحكام الحنبلية) للقدومي موسى بن عيسى النابلسي و(الأجوبة النجدية) للسفاريني.. وغير ذلك.

أما المعاصرون فهم الذين استخدموا مصطلح (النوازل) بكثرة؛ حتى لكأنهم

---

(١) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي (ص٦٥٥) دار نهضة مصر القاهرة بدون، المعجم الوسيط (ص٩١٥)، ومعجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس - ت عبد السلام هارون - دار الجيل بيروت (٥/ ٤١٧)، وتهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (١٣/ ٢١١)، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٢) انظر: فقه اللغة وأسرار العربية لأبي منصور الثعالبي (ص٢٧٨)، دار الكتاب العربي ط ١، ١٤١٣هـ

اقتصروا عليه، وربما استخدموا أحيانًا مصطلحات مرادفة له، مثل: المستجدات، والوقائع، والحوادث، ولكن الغالب هو استعمال لفظ (النوازل)، خاصة في عناوين الكتب والمقالات والأبحاث التي تعالج القضايا الجديدة.

وبرغم ذيوع هذا المصطلح وانتشاره فإنه قَلَّ بشكل ملفت للنظر مَنْ تعرض له بالتعريف والتحديد؛ ربما لوضوحه إذا اقترن ذكره بالمسائل الجديدة أو وضع عنوانًا لها، وربما لاشتغالهم بالجانب العملي التطبيقي، لذلك كان الحصول على تعريف معاصر - يكون تعريفًا جامعًا مانعًا دقيقًا محددًا - أمرًا عسيرًا.

ومن التعريفات التي وقعتُ عليها تعريف الدكتور مسفر القحطاني، فقد عرف النوازل بأنها: (الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد)[١].

ومنها تعريف الأستاذ عبد العزيز بن عبد اللّـه، فقد عرف النوازل بأنها: «القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاء طبقًا للفقه الإسلامي»[٢].

وهو تعريف قاصر غير مطابق لواقع الاستعمال، فالنوازل التي يبحثها ويتصدى لها العلماء ليست قاصرة على ما يفصل فيه القضاء.

ومنها تعريف الدكتور عبد اللّـه بن حمد السكاكر، فقد قال في إحدى محاضراته عن نوازل الحج[٣]: «النازلة في اصطلاح أهل العلم هي القضية الفقهية الحادثة التي لم تكن فيما سبق، بحيث أنها تحتاج إلى اجتهاد جديد ونظر جديد وإعمال ذهن وتبين لحكم

---

(١) منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، د. مسفر القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جده السعودية (ص٩٠).

(٢) مجلة دعوة الحق المغربية عدد (٢٤)، ١٤٠٢هـ (ص٤٢).

(٣) محاضرة له بعنوان نوازل (الحج ضمن سلسة من الدروس ألقاها في الدورة العلمية الشاملة المقامة بجامع الراجحي ببيروت في شوال ١٤٢٧هـ).

اللّـه سبحانه وتعالى فيها».

وعرف الدكتور أحمد بن عبد اللّـه الضوي النوازل الأصولية فقال: «هي الوقائع الجديدة المتعلقة بمسائل أصولية»[1].

وهو تعريف قاصر على مسائل الأصول، ولكن يستفاد منه أنه اعتبر النوازل وقائع جديدة.

والتعريف الذي أرتضيه للنوازل هو أنها:

«الوقائع والمسائل التي تستدعي اجتهادًا جديدًا؛ إما لكونها جديدة لم يسبق فيها نص أو اجتهاد، وإما لكونها قد تغير واقعها فتغير بذلك تكييفها مما يستوجب إعادة النظر فيها».

وقد راعيت في هذا التعريف أن يكون شاملاً لنوعين من الوقائع والمستجدات:

الأول: الوقائع الجديدة جدةً كاملةً مثل مسألة الاستنساخ، ومسألة أطفال الأنابيب، ومسألة التلقيح الصناعي، ومسألة بطاقة الائتمان ومسألة بنوك اللبن، وبنوك الدم، ومسألة التعددية السياسية، ومسألة الديمقراطية وغير ذلك.

الثاني: الوقائع التي دخلها عنصر جديد فغير من واقعها ومن تكييفها ومن صورتها التي نزل عليها الحكم سابقًا مما يستدعي تغير الحكم لتغير الواقع الذي يتنزل عليه الحكم؛ عملاً بقاعدة لا ينكر اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان.

وذلك مثل مسألة بيع المرابحة للآمر بالشراء، فبيع المرابحة في أصله معروف في الفقه، وقد سبق فيه الحكم الشرعي ضمن بيوع الأمانة، لكن هذا البيع دخله عنصر جديد، وهو عنصر: الأمر بالشراء، المشفوع بوعد من الآمر بشراء السلعة ممن أُمر بشرائها، وهو ما تمارسه البنوك الإسلامية الآن.

ومثل مسألة التورق المصرفي، فالتورق مسألة سبق فيها فتاوى من العلماء، لكن

---

(١) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد ٧٤ بتاريخ ١/ ٣/ ٢٠٠٧.

دخلها عنصر جديد في ممارسة المصارف الإسلامية لها، جعلها تستدعي نظرًا جديدًا؛ لتغير واقعها.

ومثل: كثير من المسائل المتعلقة بالعلاقات الدولية والسياسات العامة؛ فأغلب هذه المسائل واقعة في أبواب السير والجهاد والإمامة وكتب الأحكام السلطانية وأبواب الموادعة وأحكام أهل الذمة وأحكام دار الإسلام ودار الحرب وغير ذلك، ولكن نظرًا لتغير الأشكال والنظم السياسية وما طرأ على الممارسات السياسية من التباس وتعقيد استدعي الأمرُ نظرًا جديدًا واجتهادًا جديدًا؛ لا لكونها جديدة جدة كاملة أو جاءت على غير مثال سابق، وإنما لكونها قد دخلها ما يغير من واقعها ويحتم على المجتهدين والباحثين إعادة النظر فيها وبيان الحكم الشرعي لها.

ولست أستبعد - بل إنني أرجح - دخولَ كثير من المسائل التي سبق فيها اجتهاد في مسائل النوازل لمجرد قيام شبهات ذاعت وشاعت وراجت في الأمة حتى أضعفت قناعة الناس بالحكم الصادر عن الاجتهاد السابق؛ مما يستوجب الحديث عنها بشكل مفصل لإجلاء الغبش ودفع الشُبهات وتأكيد الحكم الشرعي، أو لإعادة النظر فيه إن كانت هذه الشبهات قد ارتقت إلى مستوى الاعتراضات المعتبرة فقهيًا.

وفي النهاية الذي يحدد دخول مسألة ما في فقه النوازل ليس فقط دخولها تحت تعريف معين، أو خضوعها لشروط أو قيود موضوعة سلفًا، ولكن يجب أن يراعي إلى جانب ذلك أمور، منها:

١- حاجة الأمة الإسلامية للنظر في المسألة، فالحاجة نفسها تعطي المسألة طابع النازلة؛ وتجعلها جديرة بالنظر والاجتهاد.

٢- استعمال العلماء وتصنيفهم للمسألة: فإذا ما درج العلماء المعتبرون على تناول

المسألة تناولاً جديدًا عُدَّت من النوازل؛ لأنهم ما تناولوها بالنظر والاجتهاد الجديد إلا لكونهم رأوا فيها ما يستوجب إعادة النظر، وأحسوا فيها بوقع النازلة.

٣- خضوع المسألة لتقلبات الواقع الذي يصبغها كل يوم بلون، أو يهيل عليها بين الحين والحين ما يطمس معالمها أو يخفي حقائقها.

٤- وازع الحرص على حراسة أحكام الشريعة الغراء من تلاعب المغرضين وانتحال المبطلين، مما يدفع أهل الفقه والنظر لاحتضان كثير من المسائل الفقهية الهامة التي تعرضت لضغط الواقع وثقله أو لانتهاب الذئاب والكلاب ممن يرومون تمزيق الشريعة بأنياب الحوادث ومخالب الصوارف.

المبحث الثاني
الإسلام دين ودولة

يغلب على ظني أنه لم يخطر ببال أحدٍ من خلق اللّـه - مسلمهم وكافرهم وعالمهم وجاهلهم وحاضرهم وباديهم من لدن هجرة النبي ﷺ إلى أوائل القرن الفائت - أن زمانًا سيأتي، يظهر فيه رجال يتعلون عقولهم وينتهزون كل فرصة تسنح؛ ليطلقوا صيحتهم المنكرة: «إن الإسلام دين بلا دولة».

ولئن كان هذا الذي جرى عجيبًا وغريبًا فالأشد منه عجبًا وغرابة أن تجد هذه الفرية الكبرى من يدني لها سمعه ويصغي لها قلبه، فإذا بها - بعد أن كانت بين الدعاوى نشازًا قبيحًا مستهجنًا - تزاحم الأقوال والمزاعم.

وأحسب أنه لولا ذلك لكان من الرأي والحكمة أن تُطرح فلا يلتفت لها، ولا تحظى بأدنى عناية أو اهتمام؛ لكنه الاضطرار الذي ألجأ إليه ضعف العقول وسذاجة التفكير والهزيمة النفسية والفكرية التي ولدت الانبهار بكل ما جاء به الغرب أو نقله لنا المتغربون عن الغرب.

لقد استيقظ العالم الإسلامي يومًا على صوت الشيخ علي عبد الرازق وهو يصيح في الأمة: «بأن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا، ولا مؤسسَ دولة، ولا داعيًا إلى ملك»[1].

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، للشيخ علي عبد الرازق دار مكتبة الحياة بيروت، تعليق د. ممدوح حقي (ص١٣٦).

وعلى أثر الشيخ قام آخرون، وعلى دربه سار سائرون، وبدعواه قال مدعون، فهذا الدكتور فرج فودة يرفع صوته أكثر - وقد ذهبت الوحشة وتبددت الغربة - فيحكم ويعقب ويصادر في سياق واحد: «يري أعداؤنا أن الفصل مستحيل وأن الخلط فريضة دينية، وأن الإسلام دين ودولة، وأن من يقبل الدين ويرفض الدولة إنما ينكر معلومًا من الدين بالضرورة، يقصدون بالمعلوم من الدين (تنظيمه) في زعمهم لأمور الحكم وشئون السياسة، وهم في ادعائهم لا يقيمون الحجة ولا يفحمون، بل هم في كل واد يهيمون، فهم يحيلونك إلى القرآن، فإن ذكرت أنه لا ينطق بلسان وأنه لم يتناول أسلوب اختيار الحاكم أو طبيعة نظام الحكم ببيان أحالوك للشورى، فإن سألت عن كنهها في تفسيرهم وعن مدى إلزامها للحاكم اختلفوا عليك وتنازعوا إلا على تكفيرك وأحالوك إلى السنة، فإن ذكرت أن عهد الرسول مرتبط به وأنه لا يقوم حجة على اللاحقين؛ فأين هو الحاكم الذي لا ينطق عن الهوى والذي يُوحي إليه بما يفصل ؟ قذفوا بك إلى حكم الراشدين، فإن ناقشت أو جادلت أو حللت هاجوا وماجوا وادعوا أنك دخلت المناطق المحرمة، فإن واجهتهم بالمنطق تمنطقوا بإلغاء العقل، وإن واجهتهم بأخطاء الصحابة استعاذ البعض وأعلن البعض الآخر أن أخطاء المسلمين ليست حجة على الإسلام، وهو قول مقبول لكن من قال إننا نتعرض للإسلام؟ الإسلام في القلب والعقل معا، لكننا نحتج على دعوتهم للحكم بالإسلام وهو شيء جد مختلف»[1].

(١) حوار حول العلمانية، د فرج فودة (ص١٥) دار ومطابع المستقبل بالفجالة بمصر والمعارف ببيروت.

هذه هي التي يسميها الناس: العلمانية[١] ومن أبرز دعاتها: الدكتور فرج فودة، والدكتور فؤاد زكريا، والمستشار محمد سعيد العشماوي، والدكتور نصر حامد أبو زيد، وغيرهم، ومن تأمل أقوالهم وأقوال إمامهم الشيخ علي عبد الرازق وتصفح ما ساقوه من شبهات زعموا أنها أدلة لم يجد إلا المجازفة والمكابرة، وياها من مجازفة ومكابرة!!

إن المكابرة التي حملت طغاة قريش وصناديد مكة على تكذيب القرآن وعلى إيثار الأوثان على خالق الأكوان، قد ضنت عليهم بما يجعلهم يرتابون أو يترددون - ولو للحظة واحدة - في هذه الحقيقة التي استقرت في حضن يثرب وبين لا بتيها استقرار الجبال على ظهر هذه البسيطة؛ فلقد تعاملوا معها سلمًا وحربًا بلا تلعثم، بل إنها كانت قبل أن توجد هي الهاجس الذي قض مضاجعهم واستنفرهم مرة بعد مرة ليردوا من هاجروا من مكة ولو إلى الحبشة النائية، بدلاً من أن يتركوهم ويستريحوا من جوارهم الذي يكدر عليهم عبادتهم!

وإن المجازفة التي دفعت المستشرقين إلى ما دفعتهم إليه من الافتراء على الإسلام ورسوله وكتابه وتاريخه وحضارته قد فشلت في السيطرة على أقلام الكثيرين منهم؛ فلم تمنعهم من التصريح بهذه الحقيقة التي يكون إخفاؤها مبالغةً في الزراية بالعقل والتنكر للواقع والتاريخ.

---

(١) العلمانية (secul arism)، هي اللادينية بالمعنى الحرفي للكلمة أي: ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد، وهي - كما تقول دائرة المعارف البريطانية - حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالدنيا وحدها، وفي المعجم الدولي الثالث الجديد: هي اتجاه في الحياة يقوم على مبدأ أن الدين يجب ألا يدخل في الحكومة، وصارت في الكتب الإسلامية المعاصرة تعني: فصل الدين عن الدولة، انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ط١، ١٩٩٨، مكتب الطيب، (ص٢١-٢٤).

فهذا توماس أرنولد المستشرق الشهير يصرح بأن النبي ﷺ كان «رئيسا للدين رئيسا للدولة»(١).

ويقول الأستاذ: جب: «عندها صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم وله قوانينه وأنظمته الخاصة به»(٢).

ويقول الدكتور فتزجرالد: «ليس الإسلام دينا فحسب ولكنه نظام سياسي أيضا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر»(٣).

وغيرهم وغيرهم من أمثال: شاخت دينلليونو وستروثمان وما كدونالد، جميعهم أكدوا أن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول ﷺ أسس دينا ودولة، وأن الإسلام يشتمل على النظام السياسي والنظريات السياسية والقانونية»(٤).

إن الحق الذي لا مرية فيه أن الإسلام دين ودولة، وأن النبي ﷺ أقام الدين الإسلامي وأقام كذلك الدولة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية مشتملة على النظرية

---

(١) the galiphale. Oxford، انظر: من فقه الدولة في الإسلام د. يوسف القرضاوي، دار الشروق ط، الخامسة ٢٠٠٧، (ص٢٨).

(٢) Muhammed anism. ١٩٤٩.p٣، انظر: من فقه الدولة في الإسلام (ص٢٨).

(٣) السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٣٥١)، بالهامش، النظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الريس (ص٢٩).

(٤) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس ط٧، دار التراث القاهرة ١٩٧٩ (ص٢٩)، ومن فقه الدولة في الإسلام (ص٢٧-٢٨)، نظام الحكم في الإسلام - عبد القديم زلوم، ط السادسة ١٤٢٢-٢٠٠٢. (ص١٩).

السياسية، وعلى نظام الحكم، وعلى القواعد التي يقيم عليها المسلمون دولتهم، وليس من المبالغة ولا التهويل ولا الافتيات على الواقع والتاريخ ولا المزايدة على دين اللّـه أن يقال: إن «الإسلام خلق الدولة الإسلامية من العدم، ومد أطرافها في كل الاتجاهات، وجعل منها دولة مرهوبة الجانب تدور في فلكها الدول وتتقرب إليها الممالك»[1].

والحقيقة أن أغلب الذين صنفوا في الفقه السياسي الإسلامي من القدماء اعتمدوا في الاستدلال على وجوب الإمامة على الإجماع وعلى فعل الرسول ﷺ، وإذا ذكروا من القرآن أدلة أو من السنة القولية ذكروها مفرقة، واستشهدوا بها في كثير من الأحيان على أنها مستند الإجماع؛ فلم يعتنوا بها عناية كبيرة؛ فبدا فقه الأحكام السلطانية وكأنه قد أعوزه الدليل من كتاب اللّـه على وجوب الإمامة وعلى وجوب النظام السياسي في الإسلام.

الأمر الذي أوجد ثغرةً ينفذ منها العلمانيون وأشباههم إلى ما يريدون من إنكار النظام السياسي الإسلامي، ووصف الإسلام بأنه دين بلا دولة، معتمدين على أصل قد فرعوا منه سلفًا وهو إنكارهم لحجية الإجماع على هذه المسألة. وقد حذوا في هذا المسلك حذو على عبد الرازق الذي نعي على العلماء عجزهم حيث قال: «لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب اللّـه الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين- وإنهم لكثير- من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً، ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب اللّـه تعالى حجة لرأيهم؛ فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع

---

(١) الإسلام وأوضاعنا السياسة، عبد القادر عودة، كتاب المختار، ١٩٧٩م، (ص١١٤).

تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى»[١].

وهذا المسلك من الشيخ علي عبد الرازق ومن لفَّ لفَّه ينطوي على جملة من المغالطات:

أولها: أنهم تصوروا وصوروا للناس أن عدم اشتمال القرآن على آية أو آيات تصرح بذكر الدولة أو الإمامة أو الخلافة وتدعو إلى قيام الدولة وتأمر بها يعني أن القرآن قد خلا منها ونفض يديه من مسئوليتها.

وأن القرآن لكي يقرر وجوب الإمامة ووجوب قيام الدولة على منهج الإسلام لا بد وأن يأمر بها أمرا مباشرًا في آية من الآيات كأمره بالصلاة أو الزكاة أو الجهاد أو غير ذلك.

وهذا تصور ساذج يدل على سطحية وينم عن عجلة؛ فكم من حقيقة من الحقائق المسلمة التي لا تجحد إلا إذا جحدت الشمس في ربعة النهار لم تنص عليها آية ولم تذكر في حديث من أحاديث النبي ﷺ، وإنما عرفت باستقراء الآيات والأحاديث واستقراء أحكام الشرع ومصادره وموارده، ولا يستطيع أحد أن يقول إنها ليست من القرآن والسنة، منها على سبيل المثال: أن الشريعة الإسلامية موضوعة لمصالح العباد في المعاش والمعاد، ومنها أن الإسلام قصد إلى حفظ الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ومنها: كثير من القواعد الفقهية الكبرى التي تضبط ما لا يحصى من الفروع.

وهذه الطريقة في الاستدلال أقوى بكثير من مجرد الاعتماد على نص أو نصوص قد يشغب عليها بادعاء نسخ أو تأويل أو غير ذلك، وهذه الطريقة هي التي يجب أن تعتمد في تقرير المسائل الكبار من مثل المسألة التي نحن بصددها.

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (ص٣٩).

ثانيها: أنهم نسوا - أو تناسوا- أن الأمر إذا تقرر بالبداهة وصار واقعًا جاثما متقررا فإن البناء عليه هو السلوك الحكيم، أما التنصيص على وجوده والبرهنة على تقرره حال كونه ثابتًا متقررًا ضرب من ضروب السفسطة، وحالة من حالات الحمى الكلامية التي تربي الناس على الشك المنهجي الذي لم يثمر للبشرية إلا جدلاً فارغًا وسفسطة جوفاء.

ولقد تعامل القرآن الكريم وكذلك السنة المطهرة، مع هذه المسألة على أنها واقع متقرر، وحقيقة ثابتة بالبداهة؛ إذ لا يسوغ في بداهة العقول أن يكون لكل أيديولوجية في الأرض قوة تحميها ودولة ترعاها ونظام سياسي يقوم على مبادئها - برغم افتقارها في أصول قيامها إلى أحكام مفصلة ترسم ملامح الحكم والنظام والدولة - ثم لا يكون للإسلام - وهو الذي لم يترك صغيره ولا كبيرة في حياة النـاس إلا وضع لها من الإحكام ما يضبطها- دولـة ولا قوة ولا نظام!!

ثالثها: تقليلهم من شأن ما لم يذكر في كتاب اللَّـه تعالى صراحة، حتى ولو كان من المسائل التي أجمعت عليها الأمة، وأطبقت عليها أجيال المسلمين، وهذا مسلك في غاية التعسف وفي غاية الخطورة كذلك، خاصة إذا وجدناهم في مواضع أخرى يستدلون على أمور كبيرة ذات خطر بآثار موقوفة أو مقطوعة، وذلك مثل استدلالهم على وقتية الأحكام وجواز إلغائها بتغاير الأزمان بفعل خليفة واحد وهو عمر رضي الله عنه عندما علق سهم المؤلفة قلوبهم - وقد سموه إلغاءًا - ومثل استدلالهم على أن دولة الإسلام التي أقامها الخلفاء ومن بعدهم كانت ثيوقراطية بعبارات غير مسندة إلى رجال ليسوا حجة من أمثال أبي جعفر المنصور.

والآن نتعرض للأدلة:

أولاً: الأدلة من القرآن :

الدليل الأول:

يتمثل هذا الدليل في أن القرآن الكريم - من منطلق تعامله مع الواقع المتقرر والحقيقة المتقررة بالبداهة وبنائه عليها - قد أرسى المبادئ والأسس التي لا يقوم نظام صالح إلا عليها، كالعدل والشورى والطاعة والجماعة والالتزام بالمرجعية والدستور، وذلك في جملة من الآيات لا يمكن تنفيذها إلا بإقامة دولة ونظام على مقتضى ما جاءت به من قواعد وأحكام[1]، والواقع أن «جميع الآيات القرآنية التي نزلت بتشريع حكم من الأحكام التي تتعلق بموضوع الإمامة وشؤونها جاءت على أساس أن قيام الإمامة الشرعية والقيادة العامة في المجتمع الشرعي شيء مفروغ من إثباته ولا نقاش في لزومه ... فتشريع مثل هذه الأحكام يلزمه مسبقا المفروغية من تشريع حكم لزوم الإمامة وقيام الدولة الإسلامية في المجتمع المسلم، وهذا ينهينا إلى أن لزوم الإمامة وإقامة الدولة في المجتمع الإسلامي من بديهيات وضروريات الشريعة الإسلامية»[2].

وهذه هي الآيات التي تقرر الأسس والمبادئ العامة لنظام الحكم:

١- قول اللّه ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فهاتان الآيتان تضعان مع جملة مِنْ الأحاديث ومع السيرة العملية لرسول اللّه ﷺ الأصل الأول والأكبر في النظام السياسي الإسلامي وهو الشورى، «وإقامة حكم الشورى يقتضي قيام حكم إسلامي ودولة

---

(١) انظر: مجموعة بحوث فقهية د. عبد الكريم زيدان مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٤٠٢ (ص١٢).
(٢) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد اللّه بن عمر بن سليمان الدميجي، ط دار طيبة الرياض ط ١، ١٩٨٧ (ص٤٩).

إسلامية، ولو لم يكن الإسلام دينًا ودولة لما تعرض لشكل الحكومة وبين نوعها»[١].

٢- قول اللَّـه ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

فهاتان الآيتان من سورة النساء «هما أساس الحكومة الإسلامية، ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك إذا هم بنوا جميع الأحكام عليهما»[٢]؛ ذلك لأنهما اشتملتا على ثلاثة أركان من أركان الحكم، الأول: وجوب العدل على ولاة الأمر، الثاني: وجوب الطاعة على الرعية تجاه ولاة الأمر، الثالث: الالتزام بالمرجعية العليا في كل ما يختلف فيه الرعية مع حكامهم. فمن تأمل الآيتين وجد أن القرآن الكريم «قد فرض على أولي الأمر أداء الأمانات لأهلها، والحكم بين الناس بالعدل، ولقاء ذلك فرض على الناس طاعة أولي الأمر هؤلاء، كما أوجب على الأمة والدولة - بسلطاتها كلها - الاحتكام إلى المرجعية الإسلامية (الكتاب والسنة) في كل المنازعات... الأمر الذي يعني إسلامية المرجعية لسائر سلطات الدولة، وهذا هو جوهر ولب مفهوم إسلامية الدولة، ومعنى «الحكومة الإسلامية»[٣].

٣- قول اللَّـه تعالى من سورة المائدة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨].

وقوله تعالى في الآية بعدها تأكيدًا: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ

---

(١) الإسلام وأوضاعنا السياسة (ص٨٨).
(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٩٧٣م. ٥/ ١٦٨
(٣) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، (ص١٥٦)

وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

وقوله بعد ذلك: ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾ [المائدة: ٥٠].

وقوله تعالى من: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥]، وأمثال هذه الآيات التي تأمر بالتحاكم إلى منهج اللّـه وبالرجوع إلى شريعته.

فهذا الأمر من اللّـه تعالى لرسوله ﷺ بأن يحكم بين المسلمين بما أنزل اللّـه -أي بشرعه- وخطاب الرسول ﷺ خطاب لأمته ما لم يرد دليل يخصصه به، وهنا لم يرد دليل على التخصيص، فيكون خطابًا للمسلمين جميعا بإقامة الحكم بما أنزل اللّـه إلى يوم القيامة، ولا يعني إقامة الحكم والسلطان إلا إقامة الإمامة، لأن ذلك من وظائفها ولا يمكن القيام به على الوجه الأكمل إلا عن طريقها، فتكون جميع الآيات الآمرة بالحكم بما أنزل اللّـه دليلاً على وجوب نصب إمام يتولى ذلك...[1].

٤- قول اللّـه تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، ففي هذه الآية يأمر اللّـه نبيه داود عليه السلام أن يحكم بين الناس بالحق، و(ال) في كلمة الحق للعهد[2]، والمقصود: احكم بينهم بحكم اللّـه[3] وبالعدل الذي هو حكم اللّـه[4] وبالحق المنزل من عند اللّـه تبارك وتعالى[5].

---

(١) الإمامة العظمى للدميجي (ص٤٨).

(٢) روح المعاني (١٣/ ٢٧٤).

(٣) الكشاف (٤/ ٦٩)، النسفي (٤/ ٣٩)، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي عبد اللّـه بن عمر بن محمد البيضاوي (٥/ ٤٤) دار الفكر بيروت ط ١٩٩٦، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العماوي ابو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٧/ ٢٢٣).

(٤) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني (٤/ ٥٦٦) دار الوفاء المنصورة مصر ط ثانية ١٩٩٧م.

(٥) تفسير ابن كثير (٤/ ٣٢).

وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت في ديننا ما يغيره وينسخه أو ما يخالفه، وحتى على فرض التسليم بأن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا فإن الآية تدل على أن الدين لا يتنافي مع الدولة وأن الدولة لا تتنافي مع الدين، هذا أقل ما يمكن أن تدل عليه الآية، وهو يكفي هنا - على الأقل - لتعضيد الأدلة الواردة في المسألة.

الدليل الثاني:

يتمثل هذا الدليل في جملة عظيمة من الآيات القرآنية التي لا يمكن تنفيذها ولا الاستجابة لأحكامها إلا إذا وجدت الدولة، فهي آيات تخاطب - بالأساس- أمة لها نظام ولها حكم نافذ، وهي أكثر من أن تحصى، منها الآيات التي شرعت أحكام الحدود، كحد السرقة وحد الزنى وحد القذف وحد الحرابة وأحكام القصاص والدية وسائر العقوبات التي لا يتصور تطبيقها إلا بوجود دولة وحكم(١)، ومنها آيات تنظم التصرفات والمعاملات من بيع وإيجار وهبة ووصية وحجر وتفليس ورهن ووكالة وكفالة وغير ذلك مما يسمى في التعريف الوضعي بالقانون المدني، وآيات تنظم الاقتصاد والإدارة، وآيات تشرع أحكام الزواج والطلاق والرضاعة والنفقة والحضانة والخطبة والعدة وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأسرة التي يمكن تسميتها بقانون الأحوال الشخصية، وآيات توجب جمع الزكاة من أهل الزكاة وصرفها في مصارف حددها القرآن الكريم، وأخرى للتضامن والتكافل الاجتماعي والتعاون على البر والتقوى، وكل هذه الأمور لا يقوم عليها ولا يمكن أن يضطلع بها إلا الحكومات والدول(٢).

ومنها آيات تأمر بإعداد القوة وبقتال الأعداء وبجهاد الأمم الكافرة، حتى لا تكون فتنة ويكن الدين للـه، وآيات تنظم العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية

---

(١) نظام الإسلام: الحكم والدولة محمد المبارك، ط دار الفكر (ص١٢).

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص٨٨).

وغيرها، ولا يمكن أن تناط مثل هذه الأحكام إلا بالقوة والإمارة.

إن مجموع هذه الأحكام الجنائية والمالية والدولية والدستورية لا يمكن أن يعقل إيرادها والإلزام بها ... إلا إذا كان القرآن يفرض على المسلمين تنظيم الحكم وإقامة الدولة... ولا يعقل أن يقدم الإسلام في قرآنه هذه الأحكام لدولة لا تؤمن به أو لا تقوم على أساس عقيدته ومبادئه، ولا يقول بغير هذا إلا من فقد رشده أو غالط نفسه أو قصد المراوغة والخداع[1].

الدليل الثالث:

ويتمثل هذا الدليل في أن القرآن الكريم أمر المسلمين بالاجتماع على الحق والاعتصام به حال كونهم مجتمعين غير متفرقين، وأمرهم أن يحافظوا على هذه الجماعة بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على البر والتقوى.

قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وقال: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقال: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقال: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾ [الحج: ٤١]، وقال: ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقال: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ [المائدة: ٢].

ووجه الدلالة في هذه الآيات وغيرها هو أن تنفيذ ما جاءت به من أوامر متوقف على وجود دولة إسلامية، ولا يمكن أن يتم في ظل دولة غير إسلامية لا تتفق مراميها

---

(١) نظام الإسلام الحكم والدولة (ص١٥).

وأهدافها مع مرامي وأهداف الجماعة المؤمنة، فواجب إقامة الجماعة والمحافظة عليها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير والتعاون على البر والتقوى وعدم التنازع والتفرق الذي يذهب القوة لا يُتصور القيام به إلا في أحضان دولة قائمة على أصول إسلامية.

الدليل الرابع:

ويتمثل هذا الدليل في أن اللّـه تبارك وتعالى وعد المؤمنين في كثير من الآيات أن يورثهم الأرض وأن يستخلفهم فيها وأن يمكن لهم إن هم آمنوا واتقوا وعبدوا اللّـه تعالى ووحدوه، وهذا التمكين والاستخلاف لا يتصور وجوده ولا حصوله للمسلمين - في عالم لا تتمكن فيه إلا الدول والنظم والجيوش - إلا بدولة ونظام وجيش وقوة، من هذه الآيات قول اللّـه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ١٥]، وقال: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ﴾ [النور: ٥٥].

الدليل الخامس:

ويتمثل في الاستدلالات التي استدل بها العلماء بآيات متفرقات، من أهمها:

أ- قول اللّـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، فهذه الآية تدل على وجوب إيجاد الدولة ونصب الإمام.

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن اللّـه سبحانه أوجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم وهم الأئمة، والأمر بالطاعة دليل على وجوب نصب وليّ الأمر، لأن اللّـه لا يأمر بطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب، فالأمر بطاعته

يقتضي الأمر بإيجاده، فدل على أن إيجاد إمام للمسلين واجب عليهم[١].

ب- وقول اللـه ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ففي هذه الآية ذكر اللـه تعالى أنه «أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط، وذكر أنه أنزل الحديد الذي به ينصر الحق، فالكتاب يهدي والسيف ينصر»[٢].

فالكتاب والميزان هما دستور الدولة الإسلامية، والحديد والسيف هما قوة الدولة وهيمنتها وهيبتها، ولا شك أن اجتماعهما لا يكون إلا بقيام دولة تهدي وتحكم وتقضي بالكتاب والميزان، وتنفذ وتحمي وتضبط بالسيف والسنان.

ثانيا: الأدلة من السنة القولية:

الدليل الأول:

يتمثل هذا الدليل في جملة من الأحاديث دلت على وجوب إقامة دولة وتنصيب إمام والانتساب من الأفراد المسلمين إلى هذه الدولة وحماية استقرارها ووحدتها، وهذه هي الأحاديث:

١- عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول اللـه ﷺ قال: «**إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ**»[٣].

---

(١) الإمامة العظمى للدميجي (ص٤٧).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٨/ ١٥٨).

(٣) صحيح: رواه أبو داود ك الجهاد باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم برقم (٢٢٤٥) (ج ٤- ص١٥٤٧)، والطبراني فى الأوسط برقم (٨٣١١) (ج٩ - ص٤٣٤١)، وأبي يعلى فى مسنده برقم (١٠٥٤) (ج٢- ص٣١٩)، والبيهقي فى الكبرى برقم (١٠١٣١) (ج٥ - ص٢٥٧)، و قال الشيخ الألباني: (صحيح) انظر حديث رقم: (٥٠٠) في صحيح الجامع.

أي: فليجعلوا أحدهم أميرًا عليهم[(١)].

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **«إِذَا كَانَ ثَلاثَةٌ فِي سَفَرٍ، فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ»**[(٢)]، وقد علل الخطابي هذا الأمر فقال: «إنما أمر بذلك ليكون أمرهم جميعا ولا يتفرق بهم الرأي ولا يقع بينهم الاختلاف»[(٣)].

٣- عن عبد اللّـه بن عمر رضي الله عنهما أن رسول اللّـه ﷺ قال: **«... لا يَحِلُّ لِثَلاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلاةٍ إلا أمروا عليهم أحدهم...»**[(٤)].

٤- عن زر بن حبيش قال: لما أنكر الناس سيرة الوليد بن عقبة بن أبي معيط فزع الناس إلى عبد اللّـه بن مسعود رضي الله عنه فقال لهم عبد اللّـه بن مسعود رضي الله عنه: اصبروا فإن جور إمام خمسين عامًا خير من هرج شهر، وذلك أني سمعت رسول اللّـه ﷺ يقول: **«لا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ إِمَارَةٍ بَرَّةٍ أَوْ فَاجِرَةٍ، فَأَمَّا الْبَرَّةُ فَتَعْدِلُ فِي الْقَسْمِ، وَيُقْسَمُ بَيْنَكُمْ فَيْئُكُمْ بِالسَّوِيَّةِ، وَأَمَّا الْفَاجِرَةُ فَيُبْتَلَى فِيهَا الْمُؤْمِنُ، وَالإِمَارَةُ الْفَاجِرَةُ خَيْرٌ مِنَ الْهَرْجِ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللّـه، وَمَا الْهَرْجُ؟ قَالَ: «الْقَتْلُ وَالْكَذِبُ»**[(٥)].

---

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢، ١٤١٥هـ (٧/ ١٩٢).

(٢) صحيح: رواه أبـو داود ك الجهاد باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم برقم (٢٢٤٦) (ج ٤س- ص١٥٤٧)، والطبراني فى الأوسط برقم (٨٠٩٤) (ج٨ - ص١٠٠)، والبيهقي فى الكبرى برقم (٩٥٩٥) (ج١٤ - ص٦٨٤٧)، والطحاوي فى مشكل الأثار برقم (٤٠٣٦) (ج٩ص٤١٤٧) و قال الشيخ الألباني: (صحيح) انظر حديث رقم: (٧٦٣) في صحيح الجامع.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢، ١٤١٥هـ (٧/ ١٩١).

(٤) رواه الإمام أحمد فى المسند (٦٦٤٧) (ج٢- ص١٧٦) و قال الشيخ الألباني: (ضعيف) انظر حديث رقم: (٥٨٩) في السلسلة الضعيفة (ج٢ - ص٥٦).

(٥) رواه الطبراني فى المعجم الكبير برقم ١٠٠٦٧ (ج١٢ص٥٥٧٧)، وابن عساكر فى تاريخ دمشق برقم (٢٥٠٤٩) (ج٩٨ص٤٨٨٩٠) ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات عدا محمد بن عبد اللّـه المصرى فهو مجهول الحال.

٥- قال رسول اللـه ﷺ: «إِنْ تُؤَمِّرُوا أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ أَمِينًا زَاهِدًا فِي الدُّنْيَا رَاغِبًا فِي الآخِرَةِ، وَإِنْ تُؤَمِّرُوا عُمَرَ تَجِدُوهُ قَوِيًّا أَمِينًا لا يَخَافُ فِي اللـه لَوْمَةَ لائِمٍ، وَإِنْ تُؤَمِّرُوا عَلِيًّا، وَلا أَرَاكُمْ فَاعِلِينَ، تَجِدُوهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا يَأْخُذُ بِكُمُ الطَّرِيقَ الْمُسْتَقِيمَ»[(١)].

٦- عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول اللـه ﷺ في مرضه: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ وَيَقُولَ قَائِلٌ أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللـه وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»[(٢)].

٧- عن عرفجة قال: سمعت رسول اللـه ﷺ يقول: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[(٣)] ففي هذا الحديث يوجه النبي ﷺ أمته إلى المحافظة على الكيان وعلي سلامة الدولة وأمنها واستقرارها، وعلي مواجهة من خرج على أمير اجتمعوا عليه بمنتهى القوة والحسم، ولو أدى إلى قتله؛ فحياة الجماعة أولى من حياة الفرد، وهذا يدل بلا شك على أن وجوب الإمارة أمر مفروغ منه، وعلي أن الإسلام مشتمل على نظام حكم وعلى نظرية سياسية متكاملة متناغمة.

٨- عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ

---

(١) رواه أحمد فى فضائل الصحابة برقم (٢٢٦) (ج١ص١٢٤)، وابن عساكر فى تاريخ دمشق برقم (١٧٦٥٣) (ج٦٥ ص٣٢٠٥٠)، وعبداللـه بن الإمام أحمد فى السنة برقم (١١٣٩) (ج١ص٣٧٨) وفيه عبد الحميد بن أبي جعفر الفراء وهو مجهول، وضعفه الألباني فى مشكاة المصابيح برقم (٦١٢٤) (ج٣ ص٣٣٧).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبى بكر برقم (٤٤٠٦) (ج٧ ص٣٠٥٧)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب مرض النبى ﷺ برقم (٦٧٤٨) (ج١٥ ص٧٠٢٧).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر السلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ ص٢٤٢٤)، والخطيب التبريزي فى مشكاة المصابيح ك الإمارة والقضاء برقم (٣٦٧٨) (ج٢ ص٣٣٧).

خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(١).

وفي رواية: «فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ، إلا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(٢).

٩- عن نافع قال: جاء عبد اللّـه بن عمر إلى عبد اللّـه بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال أطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثًا سمعته من رسول اللّـه ﷺ سمعت رسول اللّـه ﷺ يقول: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللّـه يَوْمَ الْقِيَـامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(٣).

١٠- عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «مَنْ نَزَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، فَلَا حُجَّةَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ مَاتَ مُفَارِقًا لِلْجَمَاعَةِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(٤).

الدليل الثاني:

يتمثل هذا الدليل في جملة من الأحاديث التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم،

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمورا تنكرونها برقم (٦٥٥٩) (ج ١١ - ص٥٣٠٤)، ومسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٥) (ج ٥ - ص٢٤٢٢).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية برقم (٦٦٣٩) (ج ١١ - ص٥٣٥٣)، والبيهقي فى الشعب برقم (٦٩٩١) (ج٩ص٤٤٣٠)، والبغوي فى شرح السنة ك الإمارة والقضاء باب الصبر على مايكره من الأمير..برقم (٢٤٦١) (ج٧ص٣٤٤١).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٧) (ج ٥ - ص٢٤٢٣)، و ابن حبان فى فوائده برقم (١٢٤) (ص٤٥)، والبيهقي فى الكبرى برقم (١٥٢٧٩) (ج٢٢ص١٠٩٢٣)،و ابن حزم فى الحلى ك التوحيد باب من نزع يدًا من طاعة.. برقم (٦٠) (ج١ص٨٠).

(٤) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد فى مسنده برقم (٥٢٣٤) (ج٥ص٢١٨٤)، وابن حبان فى صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم (٤٦٧٦) (ج١٠ص٤٨٥١).

فتوجب على الحاكم العدل والصيانة لرعيته وتحرم عليه الغش للرعية والظلم لها، وتوجب على الرعية السمع والطاعة والصبر والكف عن كل ما يثير القلاقل؛ ولا يصدر هذا من رسول اللـه ﷺ إلا بناء على تقرر حقيقة الدولة بكل أركانها وأسسها.

وهذه هي جملة من الأحاديث الموجهة إلى الأئمة وولاة الأمر:

١- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّـه فِي ظِلِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَوْمَ لا ظِلَّ إِلا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ......**» الحديث(١).

٢- عن معقل بن يسار: سمعت رسول اللـه ﷺ يقول: «**مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّـه رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّـه عَلَيْهِ الْجَنَّةَ**»(٢).

٣- عن ابن عمر: سمعت رسول اللـه ﷺ يقول: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ...**» الحديث(٣).

وهذه جملة من الأحاديث التي يخاطب بها رسول اللـه ﷺ الرعية:

١- عن أبي هريرة قال: قال رسول اللـه ﷺ: «**طَاعَةُ الإِمَامِ حَقٌّ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ مَا لَمْ يَأْمُرْ بِمَعْصِيَةِ اللَّـه، فَإِذَا أَمَرَ بِمَعْصِيَةِ اللَّـه فَلا طَاعَةَ لَهُ**»(٤).

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الآذان باب صلاة الجماعة والإمامة برقم (٦٢٣) (ج٢ ص٥١٦)، ومسلم ك الزكاة باب فضل إخفاء الصدقة برقم (١٧١٨) (ج٣ ص١٢١٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الأيمان باب إستحقاق الوالى الغاش لرعيته النار برقم (٢٠٧) (ج١- ص٢٠٥)، الدارمي في السنن ك الرقاق باب العدل بين الرعية برقم (٢٧١٠) (ج٤ص١٦٠٠)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب الخلافة والإمارة برقم (٤٥٨٧) (ج١٠ص٤٧٥٤)، والطبراني في الكبير برقم (١٦٩٠٥) (ج١٩ص٩٤٦٠).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الجمعة باب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٥٠) (ج٢ ص٦٩٤)، ومسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل برقم (٣٤١٤) (ج٥ ص٢٣٩٣).

(٤) صحيح: أخرجه تمام الرازى في فوائده برقم (٦٥) (ج١ص٣٤)، وابن عساكر فى تاريخه برقم (١٤٧٧٨) (ج٥٦ص٢٧٩٦٢) وصححه الألباني فى الصحيحة برقم (٧٥٢).

٢- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّـه، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّـه، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي»(١).

٣- عن عوف بن مالك عن رسول اللَّـه ﷺ قال: «خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّـه، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ، فَقَالَ: لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ»(٢).

٤- عن أم سلمة أن رسول اللَّـه ﷺ قال: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّـه، أَلَا نُقَاتِلُهُمْ، قَالَ : لَا مَا صَلَّوْا»(٣).

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب قوله تعالى:أطيعوا اللَّـه وأطيعوا الرسول ... برقم (٦٦٣٣) (ج ١١ ص٥٣٥٠)، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية... برقم (٣٤٢٤) (ج ٥ ص٢٤٠٤).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب خيار الأئمة وشرارهم برقم (٣٤٥٣) (ج ٥ ص٢٤٢٨)، الدارمي فى السنن ك الرقاق باب فى الطاعة ولزوم الجماعة برقم (٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)، وإسحاق بن راهويه فى مسنده برقم (١٧٠٢) (ج٢ص٦٦٩)، والبيهقي فى الكبرى برقم (١٥٢٨٧) (ج٢٢ص١٠٩٣٠)، والطبراني فى الكبير برقم (١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع... برقم (٣٤٥٢) (ج ٥ ص٢٤٢٧)، الدارمي فى السنن ك الرقاق باب فى الطاعة ولزوم الجماعة برقم (٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)،وإسحاق بن راهويه فى مسنده برقم (١٧٠٢) (ج٢ص٦٦٩)، والبيهقي فى الكبرى برقم (١٥٢٨٧) (ج٢٢ص١٠٩٣٠)، والطبراني فى الكبير برقم (١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

الدليل الثالث:

حديث «الأئمة من قريش» الذي روى عن نحو أربعين صحابيا[١]، وهذه بعض رواياته.

١- عن معاوية ﷺ: سمعت رسول اللّـه ﷺ يقول: «**إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّـه عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ**»[٢].

٢- عن أبي هريرة عن رسول اللّـه ﷺ قال: «**النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ ....**»[٣].

٣- عن أبي برزة مرفوعا: «**الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، إِذَا اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّـه وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**»[٤].

فهذا الحديث بكافة رواياته يدل على وجوب الإمامة، وعلى اشتمال الإسلام على نظام في الحكم خاص به، ويعضد الأدلة السابقة.

---

(١) انظر فتح الباري (٧/ ٣٢).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب مناقب قريش برقم (٣٢٦٢) (ج٦ ص٢٦٦٧)، والدارمي في السنن ك السير باب الإمارة في قريش برقم (٢٤٤١) (ج٣ص١٣٦٣)،والنسائي في الكبرى ك السير باب من أولى بالإمارة برقم (٨٤٤٠) (ج١١ص٥٤٤٩)، والطبراني في الكبير برقم (١٦١٦٣) (ج١٨ص٨٩٥٣)، والبيهقي في دلائل النبوة برقم (٢٨٩٦) (ج٦ص٢٨٢١).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب قوله تعالى:يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى .. برقم (٣٢٥٨) (ج٦ ص٢٦٦٥)، ومسلم ك الإمارة باب الناس تبع لقريش والخلافة فى قريش برقم (٣٣٩٦) (ج ٥ ص٢٣٨٠).

(٤) صحيح لغيره: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٩٣٣٥) (ج١٧ص٨٠١١)، والبزار فى مسنده برقم (١٧٥٥) (ج٢ص٩١٥)، وأبو يعلى فى مسنده برقم (٣٩٧٤) (ج٤ص١٦٦٩)، والطبراني فى الأوسط برقم (٦٧٨٥) (ج٨ص٣٥٥٨)، وأبو نعيم فى الحلية برقم (١١٨٧٠) (ج١٣ص٦١٦٢)، وأبو عمرو الدانى فى السنن الوارده فى الفتن برقم (٢٠٣) (ج١ص١١٥).

الدليل الرابع:

حديث صحيح يدل دلالة صريحة على أن النبي ﷺ ساس الأمة، وعلى أن الأمة الإسلامية لها نظام في السياسة، فتساس برسولها ثم بخلفائه من بعده.

وهذا هو الحديث: عن فرات القزاز قال: سمعت أبا حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ قال «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا، قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، وأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ؛ فَإِنَّ اللَّـه سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»[1].

والحديث الشريف دلالته على المقصود واضحة لا غبش فيها، فبنو إسرائيل كانت أنبيائهم تسوسهم، «أي تتولى أمورهم كما تفعل الأمراء بالرعية»[2]، كلما مات نبي خلفه نبي «يزيل الفساد عنهم ويقيم لهم أمرهم ويزيل ما غيروا من حكم التوراة»[3]، ونبينا ﷺ خاتم الأنبياء فلا نبي بعده، ومن ثم فلا طريقة لاستمرار السياسة الشرعية التي كان يسوس بها أمته إلا بأن يكون له خلفاء، كلما هلك خليفة تبعه خليفة، وسمى خليفة لأنه يخلف رسول اللَّـه ﷺ،وبالطبع هو لا يخلفه في أمر الوحي والرسالة، وإنما يخلفه في سياسة الأمة والقيام على أمر دينها ودنياها[4] وقيادتها بشريعة الإسلام.

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب ماذكر عن بنى إسرائيل برقم (٣٢٢١) (ج٦ ص٢٦٤٢)، ومسلم ك الإمارة باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٥) (ج ٥ ص٢٤١٢).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجوزي (ابن الأثير)، (٢/ ١٠٣١) المكتبة العلمية بيروت ط ١٩٧٩.

(٣) عمدة القاري (١٦/ ٤٣).

(٤) انظر: من نظم الدولة الإسلامية، د. عبد اللَّـه على مهدي الطحاوي، دار الثقافة العربية ط١٤٠٤ هـ (ص١٠).

الدليل الخامس:

يتمثل في أن السنة النبوية قد حوت أحكاماً مفصلة في المعاملات والحدود والقصاص والبيع والشراء والرهن والوكالة والكفالة والوقف والوصية والميراث والنكاح والطلاق والفرقة والحجر والتفليس والمداينات والضمان والزكاة المفروضة والجهاد والمعاهدات وغيرها من الأحكام والقوانين التي تنظم الشئون الداخلية والعلاقات الخارجية، وهذا مما لا يمكن القيام به إلا بنظام إسلامي ودولة إسلامية، وهذا «يدلك على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور دينا آخر وسماه الإسلام»[١].

ثالثا: الدليل من السنة العملية:

إن النظرة الموضوعية إلى سيرة النبي ﷺ قبل الهجرة وأثناءها وبعدها تؤكد أنه ﷺ كان يفكر قبل الهجرة في تأسيس الدولة، وكانت العرب وبخاصة قريش تفهم هذا جيدًا وتخشى مغبته وتسعى للحيلولة دون حدوثه، ولعل هذا هو السر في حرصهم الشديد على رد المهاجرين إلى الحبشة وهي بلد - بالنسبة إلى مكة-نائية، وبالنسبة إلى الجزيرة العربية كلها غريبة يفصلها بحر عظيم هو البحر الأحمر، ثم هي بعد ذلك بلد تدين بدين هو دين الدولة العظمى دولة الروم، وأهلها أهل كتاب يعتزون بدينهم وبكتابهم ويعتبرونه آخر كتاب نزل من السماء، ومن الصعب أن يخطر ببال أحد من العرب آنذاك أن تبرح الحبشة دينها إلى دين جديد.

لقد فهموا - وهم على صواب في فهمهم هذا - أن رسول اللّـه ﷺ أراد بهجرة المسلمين إلى الحبشة المحافظة على الكيان البشري للمسلمين، ريثما تتهيأ الظروف

(١) نظرات في (الإسلام ونظام الحكم)، الشيخ / محمد الخضر حسين، تحقيق علي رضا الحسيني، ط الدار الحسينية للكتاب ١٩٩٧م. (ص١٤٤).

المناسبة والمكان المناسب لإقامة الدولة التي تقوم على مبادئ الإسلام وعلى أكتاف المسلمين، وتنطلق منها شرارة الجهاد لتحقيق عالمية الإسلام على أرض الواقع، وتحقيق سيادة الشريعة الإلهية على أرض اللّـه تبارك وتعالى.

ونحن لا ننكر أن الفرار بالدين من الفتنة كان غايةً للمسلمين، ولكن لم يكن هو الغاية الوحيدة ولا حتى الغاية الكبرى أو الأصلية، وإنما كان إحدى الغايات التي تضمنتها الغاية الكبرى، ولا مانع أن تتعدد المآرب، ولا مانع كذلك أن يكتفي أصحابها بالتصريح بما يفهمه الناس منها، ما داموا بعيدين عن الكذب الصراح.

والذي يؤكد هذا أن الهجرة إلى الحبشة لم تقتصر على الضعفاء، وإنما كان من بين المهاجرين إلى الحبشة رجال ونساء ذوي جاه وشرف وعصبية ومنعة، من أمثال عثمان بن عفان ورملة بنت أبي سفيان، بل إن أبا بكر الحسيب النسيب صاحب المال والجاه خرج هو الأخر مهاجرا، أفكان أبو بكر - وهو المكين في أهله المنيع في بلده - يخرج من مكة ويترك حبيبه رسول اللّـه ﷺ - وهو الذي لا يستحل فراقه إلا إذا استحل الوليد فراق أمه - لمجرد الفرار بالدين؟! كلا لم يكن لأبي بكر أن يخرج من مكة ويترك فيها رسول اللّـه ﷺ، حتى ولو كانت الغاية أن يعبد ربه في بلد آمن، وأحسب واللّـه أعلم أن الغاية من خروجه إلى الحبشة بعد إخوانه كانت في سياق الخطة التي رسمها رسول اللّـه وهو يدبر أمر هذه الأمة في مكة، ولعلها كانت إعلامية بالدرجة الأولى؛ لتحريك مشاعر النخوة والنجدة عند العرب، وصرف أنظارهم عن التطلع إلى ما تطلعت إليه قريش من رد المسلمين إلى مكة، وتوجيه ضربة إعلامية لقريش؛ إذ أن خروج رجل كأبي بكر ومفارقته العرب إلى الحبشة عار على العرب جميعا، وهذا عين ما قاله ابن الدغنة سيد القارة حين اعترض أبا بكر ورده قائلا: «إِنَّ مِثْلَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ لا يَخْرُجُ، وَلا

يُخْرَجُ، إِنَّكَ تُكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ»(١)، وعاد معه وأجاره وقبل المشركون جواره على أن يعبد ربه في داره، واللافت للنظر أن أبا بكر رد جوار ابن الدغنه لأنه آثر أن يستعلن بدعوة الإسلام في كنف جوار اللّـه عز وجل؛ فلو أن خروجه كان متمحضا للغاية التي أفصح عنها لابن الدغنة، وهي أن يعبد ربه آمنًا، فقد تحققت له في جوار ابن الدغنة دون أن يفارق بلده أو يهجر داره أو يجافي من لا يستطيع أن يجافيه إلا إذا جافت العين حدقتها، فلماذا لم يتشبث بها؟!!

والذي يزيدنا اطمئنانا لهذا التفسير أن رسول اللّـه ﷺ لم يأمر برد المهاجرين إلى الحبشة بمجرد الهجرة إلى المدينة والاستقرار فيها والأمن في أحضانها، ولكن كان ردهم من الحبشة إلى المدينة يوم أن قال رسول اللّـه ﷺ: «مَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا أَنَا أَفْرَحُ بِفَتْحِ خَيْبَرَ أَمْ بِقُدُومِ جَعْفَرٍ»(٢)، أي في السنة السابعة من الهجرة، أي بعد استقرار الدولة وبعد أن باءت بالفشل آخر محاولة لقريش والعرب في القضاء عليها يوم الأحزاب، وبعد أن قال رسول اللّـه ﷺ على أثر انقشاع غمامة الأحزاب عن دار الإسلام: «الْآنَ نَغْزُوهُمْ وَلَا يَغْزُونَنَا»(٣)، وبعد أن اعترفت قريش - والعرب ترقب - اعترافا رسميا بدولة الإسلام في صلح الحديبية.

ونفس الموقف من قريش تكرر يوم أن قرر المسلمون الهجرة إلى يثرب؛ لماذا؟

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة برقم (٣٦٤٢) (ج٦ ص٢٩٠٣)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب فى هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة.. برقم (٦٤١٢) (ج١٤ ص٦٦٦٩)، وعبد الرزاق فى مصنفه ك المغازى باب من هاجر إلى الحبشة برقم (٩٥٢٩) (ج٦ ص٢٨٦٨)، وإسحاق بن راهويه فى مسنده برقم (٧٣١) (ج١ ص٢٢٧).

(٢) حسن: رواه الحاكم فى المستدرك ك تاريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين برقم (٤١٩٠) (ج٦ ص٢٨٢٦)وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقي فى دلائل النبوة برقم (١٦٢٧) (ج٤ ص١٥٥٩)، والحديث فى رواية الحاكم رجاله ثقات عدا أجلح بن عبد اللّـه الكندي وهو مقبول

(٣) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب غزوة الخندق وهى الأحزاب برقم (٣٨٢٨) (ج٧ ص٣٠٢٦).

إن قريشا لم تكن في غفلة عن أمرها، ولم تكن تجهل أن سعي رسول اللَّـه ﷺ في الفترة الأخيرة بعد الإسراء والمعراج كان سعيًا لأمر أكبر من مجرد الدعوة إلى اعتناق الإسلام من أفراد هنا وهناك.

إن عرض الرسول ﷺ نفسه على القبائل في مواسم الحج المتأخرة كان فيه مطلبًا لم يكن في العروض السابقة؛ لذلك عندما عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة قال له أحدهم [أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك اللَّـه على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: «الأمر إلى اللَّـه يضعه حيث يشاء» قال: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا أظهرك اللَّـه كان الأمر لغيرنا؟ لا حاجة لنا بأمرك][1].

ولو أن رسول اللَّـه ﷺ يعلم أن ما فهموه من دعوته مخالف لما جاء به لبين لهم ذلك، وهو لا يجوز عليه تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولقال لهم: إن دعوتي لا تستهدف إقامة دولة حتى يكون لكم أو لغيركم الأمر من بعدي، وإنما كان رده على النحو الذي أسلفنا.

وعندما كان اللقاء الأول بين رسول اللَّـه ﷺ والنفر القليل من الخزرج في موسم الحج الذي سبق بيعة العقبة الأولى قالوا له: «إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم اللَّـه بك، فسنقدم عليهم، فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم اللَّـه بك فلا رجل أعز منك»[2] فهذا التطلع منهم إلى الدين والدولة، وإلى نشر الإسلام في المدينة وجمعها تحت زعامة النبي ﷺ، هذا الخلط منهم بين الأمرين لم ينكره رسول اللَّـه ﷺ، ولو كان منكرًا لبَيَّنَهُ وهو لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وكلامهم وعرضهم الذي أقره رسول

---

(١) سيرة ابن هشام (٢/ ٢٧٢)، البداية والنهاية (٣/ ١٣٩)، تاريخ الطبري (١/ ٥٥٦).

(٢) البداية والنهاية (٣/ ١٤٩)، تاريخ الطبري (١/ ٥٥٨)، سيرة ابن هشام (٢/ ٢٧٦)، والرحيق المختوم لصفي الرحمن المباركفوري (ص١٣٣)، ط ١٧، ٢٠٠٥م.

اللّـه ﷺ في غاية الوضوح، وقد جاء في وقت تعتزم فيه يثرب أن تجمع أمرها تحت قيادة رجل واحد، وقد كان المرشح لهذا الدور هو عبد اللّـه بن أُبيّ، وقد كانت هجرة النبي ﷺ تمثل بالنسبة له ضياع أمله بلا رجعة؛ لذلك شرق بها على حد تعبير سعد بن معاذ رضي الله عنه وهو يعتذر لرسول اللّـه ﷺ عن صنيع هذا المنافق: «يَا رَسُولَ اللّـه، بِأَبِي أَنْتَ، اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ، فَقَدْ أَعْطَاكَ اللّـه مَا أَعْطَاكَ، وَلَقَدِ اجْتَمَعَ أَهْلُ هَذِهِ الْبُحَيْرَةِ أَنْ يُتَوِّجُوهُ، وَيُعَصِّبُوهُ بِالْعِصَابَةِ...»[1]. أي: «يرئسوه عليهم ويسودوه»[2].

بل إن قريشا كانت تدرك هذا من قبل هذه الأحداث، ربما لفهمها لطبيعة هذا الدين وطبيعة هذه الأمة، وهم ألصق الناس بها، وربما لما سمعوه من رسول اللّـه ﷺ من مثل قوله لعمه عن قريش: «أُرِيدُهُمْ عَلَى كَلِمَةٍ تَدِينُ لَهُمْ بِهَا الْعَرَبُ، وَتُؤَدِّي إِلَيْهِمُ الْعَجَمُ الْجِزْيَةَ»[3].

وبعد جهد ولأْي حانت الفرصة لرسول اللّـه ﷺ، فأحسن استغلالها، وذلك عندما جاءه أهل يثرب العام الذي سبق الهجرة المباركة، جاءوه ليبايعوه البيعة الثانية، بعد أن

---

(١) صحيح: البخاري ك الأدب باب كنية المشرك برقم (٥٧٦٨) (ج١٠ص٤٦٧٥)، والبزار فى مسنده برقم (٢٢٦٦) (ج٤ص١٧٤٩)، والنسائي فى الكبرى ك الطب باب عيادة المريض راكبا .... برقم (٧٢١٦) (ج١٠ص٤٥٩٩)، وأبو عوانة فى مسنده ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزاني ... برقم (٥٤٤٧) (ج٧ص٣٣٢٨).

(٢) فتح الباري (٨/ ٢٣٢).

(٣) رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٩٣١) (ج٢ص٩٤٥)، والترمذي فى سننه كالتفسير باب من سورة ص برقم (٣١٧٦) (ج٦ص٢٧٦٣)، والنسائي في الكبرى ك السير باب ممن تؤخذ الجزية برقم (٨٤٥٩) (ج١١ص٥٤٦٥)، وابن حبان فى صحيحة ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون فى أمته من الفتن.. برقم (٦٨٤٢) (ج١٥ص٧١٢٨)، وأبو يعلى فى مسندة برقم (٢٥٥٧) (ج٣ص١١٥٣)، والبيهقي فى الكبرى ك الأشربه والحد فيها باب من لحق بأهل الكتاب قبل نزول الفرقان برقم (١٧١٦٠) (ج٢٥ص١٢٣٦٠) والحديث يحسن إذا توبع، رجاله ثقات عدا يحيى بن عمارة الكوفي وهو مقبول.

كانت البيعة الأولى في العام السابق له على الإسلام وعلى الاستقامة عليه، وكانت بنود البيعة هذه المرة في غاية الوضوح والصراحة: «تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ، وَالنَّفَقَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَنْ تَقُولُوا فِي اللَّـهِ، لَا تَخَافُونَ فِي اللَّـهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ، وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِي، فَتَمْنَعُونِي إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ وَأَزْوَاجَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ، وَلَكُمُ الْجَنَّةُ»(١).

وبهذا «تمت التهيئة لمباحثات قيام الدولة في أعمق تخطيط سياسي شهده التاريخ، وتم تحديد معالمها وقيادتها»(٢) فقائدها هو رسول اللَّـه ﷺ، ومعالمها هذه البنود الخمسة، ولقد كانت البنود الخمسة للبيعة من الوضوح والقوة بحيث لا تقبل التمييع والتراخي: السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في اليسر والعسر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام في اللَّـه لا تأخذهم فيه لومة لائم، ونصر رسول اللَّـه ﷺ وحمايته إذا قدم المدينة»(٣)، وهل هذه إلا أسس ودعائم دولة صالحة؟!

وحتى يدرك المبايعون أبعاد المبايعة وتبعاتها ومسئولياتها وقف اللبيب الأريب والسياسي الحصيف أسعد بن زرارة رضي الله عنه دون أهل يثرب وأمسك بأيديهم وقد امتدت للبيعة قائلا: «رُوَيْدًا يَا أَهْلَ يَثْرِبَ، إِنَّا لَمْ نَضْرِبْ إِلَيْهِ أَكْبَادَ الْمَطِيِّ، إِلَّا وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّـهِ، إِنَّ إِخْرَاجَهُ الْيَوْمَ مُفَارَقَةُ الْعَرَبِ كَافَّةً، وَقَتْلُ خِيَارِكُمْ، وَأَنْ تَعَضَّكُمْ

---

(١) صحيح: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٤٣٥٨) (ج١١ص٥٤٧٢)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب بدء الخلق برقم (٦٤٠٩) (ج١٤ص٦٦٦٥)، والحاكم فى المستدرك ك تاريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين برقم (٤١٩٢) (ج٦ص٢٨٢٦) وقال صحيح الإسناد جامع لبيعة العقبة ولم يخرجاه، والبيهقي فى الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٢٦) (ج٢٢ص١٠٨٧٨)، وصححه الألباني فى السلسة برقم (٦٣) (ج١ص١٣٣).

(٢) المنهج الحركي في السيرة النبوية، منير محمد الغضبان (ص١٦٣)، مكتبة المنار الأردن، ط٧، ١٩٩٢م.

(٣) السيرة النبوية دروس وعبر د. على محمد الصلابي (١/ ٣٦٦)، مكتبة الإيمان المنصورة مصر.

السُّيُوفُ....»[١].

وزيادة في الاحتياط والتأكيد قام أبو الهيثم ابن التيهان فقال: «يا رسول اللّـه إن بيننا وبين الرجال - يعني اليهود- حبالاً - يعني العهود- وإنا قاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك اللّـه أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فكان جواب رسول اللّـه ﷺ: «**بَلِ الدَّمُ الدَّمُ، وَالْهَدْمُ الْهَدْمُ، أَنَا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنِّي، أُسَالِمُ مَنْ سَالَمْتُمْ، وَأُحَارِبُ مَنْ حَارَبْتُمْ**»[٢].

وبعد انتهاء البيعة بدأ الرسول ﷺ يمارس مهامه الرئاسية، بترتيب الأمور وتدبير الشئون وتوزيع المسئوليات، فقال للقوم: أخرجوا لي منكم أثني عشر نقيبًا، ليكونوا على قومهم بما فيهم، فأخرجوا في الحال تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.. فقال رسول اللّـه ﷺ: «**أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم وأنا كفيل على قومي**»[٣].

وبعد هذه البيعة أصبح فرضا على كل مسلم قادر أن يسهم في بناء هذا الوطن

---

(١) صحيح: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٤٣٥٨) (ج١١ص٥٤٧٢)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب بدء الخلق برقم (٦٤٠٩) (ج١٤ص٦٦٦٥)، والحاكم فى المستدرك ك تاريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين برقم (٤١٩٢) (ج٦ص٢٨٢٧)وقال صحيح الإسناد جامع لبيعة العقبة ولم يخرجاه، والبيهقي فى الكبرى ك الأشربه والحد فيها باب قتال أهل الردة ..... برقم (١٦٣٠٤) (ج٢٤ص١١٦٨٥)، وصححه الألباني فى السلسة برقم (٦٣) (ج١ص١٣٣).

(٢) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٥٤٨٣) (ج١٢ص٥٩٩٠)، والطبراني فى الكبير برقم (١٥٥٥١) (ج١٨ص٨٥٠٥)، والبيهقي فى دلائل النبوة برقم (٧٣٤) (ج٢ص٧١٠) والحديث رجاله ثقات عدا ابن إسحاق القرشي وهو صدوق مدلس، رجاله رجال البخاري ماعدا ابن إسحاق القرشي روى له البخاري تعليقًا.

(٣) انظر: سيرة ابن هشام (١/ ٤٤٣-٤٤٤)، والرحيق المختوم (ص١٤٥).

الجديد[1] وأصحبت الهجرة واجبًا شرعيًا، ولم تكن الهجرة من مكة هينة سهلة تسمح بها قريش وتطيب بها نفسا، بل كانوا يضعون العراقيل في سبيل الانتقال من مكة إلى المدينة، ويمتحنون المهاجرين بأنواع المحن، وكان المهاجرون لا يعدلون عن هذه الفكرة ولا يؤثرون البقاء في مكة، مهما دفعوا من قيمة، فمنهم من كان يضطر إلى أن يترك امرأته وابنه في مكة ويسافر وحده كما فعل أبو سلمة ، ومنهم من كان يضطر إلى أن يتنازل عن كل ما كسبه في حياته وما جمعه من مال كما فعل صهيب [2].

ومع تفاقم إحساس قريش بالخطر أخذت فكرة التخلص من محمد ﷺ تنمو في رؤوس زعمائها وتتبلور، حتى جاء اليوم الحاسم ليجتمعوا ويأتمروا ويدور بينهم ما سجله القرآن الكريم عليهم...: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، واستقر الرأي بعد المداولة على القتل بخطة تبعثر دمه بين بطون قريش، لتقويض ما أقام قبل أن يتمّ بهجرته.

والتفوا حول الدار بسيوف تلمع في ليل زادته قلوبهم ظلمة «وكانوا على ثقة ويقين جازم من نجاح مؤامرتهم الدنيئة حتى وقف أبو جهل وقفة الزهو والخيلاء، وقال مخاطبا أصحابه المطوفين في سخرية واستهزاء: إن محمدًا يزعم أنكم إن تابعتموه على أمره كنتم ملوك العرب والعجم..»[3].

فهل يستطيع أحد بعد هذا أن يدعي أن فكرة الدولة لم تولد إلا بعد هجرة النبي ﷺ، أو أن حقيقة أن الإسلام دين ودولة لم تبرز إلى الوجود إلا في يثرب؟ إن

---

(١) فقه السيرة للغزالي (ص١٥٤)، دار القلم دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.

(٢) السيرة النبوية، لأبي الحسن على الندوي، دار القلم، دمشق ط٢، ٢٠٠٤م.

(٣) الرحيق المختوم (ص١٥٤)، وانظر: البداية والنهاية (٣/ ١٧٦)، وتاريخ الطبري (١/ ٥٦٧)، وسيرة ابن هشام (٣/ ٨).

الذي حدث في يثرب بعد الهجرة هو إنشاء الواقع التطبيقي واكتمال النظرية، أما بذورها وخلفياتها العقدية والفكرية والشرعية والحركية فقد كانت قبل ذلك في مكة قبل هجرة النبي ﷺ.

وعلى فرض التسليم بأن هذه الفكرة لم تنشأ إلا في المدينة فلا يضر هذا بموضوعنا، فلقد نشأت والسلام، وصارت للإسلام دولة في المدينة، توافرت فيها كل عناصر الدولة حتى بمفهومها الحديث: «وهي الجماعة من الناس، والخضوع لنظام معين، والإقليم المحدد، والسلطان أو السيادة على هذا الإقليم، والشخصية المعنوية»(١).

ولا يستطيع منصف يحترم عقله، إذا نظر إلى أحداث السيرة نظرة تحليلية علمية، إلا أن يسلم بأنه: «باستقرار الرسول ﷺ وأصحابه في المدينة واتخاذها وطنا لهم ومقاما دائما تم للعرب والمسلمين إقامة دولة لها أركانها ومقوماتها ... وينطبق عليها التعريف القانوني للدولة، دولة لها أمامها ورئيسها الذي يخضع له المسلمون جميعا، على اختلافهم في الأصول والأجناس والألوان»(٢)، بل ويخضع له ولدستور دولته غير المسلمين الذي قطنوا المدينة.

وأوضح دليل على هذا تلك الصحيفة التاريخية العظيمة التي نظم فيها النبي ﷺ دولته، والتي تعد إحدى الوثائق التاريخية الكبرى الدالة على أن الإسلام دين ودولة(٣).

إن هذه الوثيقة قد تضمنت بنوداً لا يمكن أن تفسر إلا على أنها دستور دولة «ففي مقدمة الوثيقة نجد إعلانا عن قيام وحدة سياسية إسلامية تتألف من مهاجري مكة

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (٨/ ٦٣١١)، دار الفكر بيروت. ط٤، ١٩٩٧م.
(٢) نظام الحكم في الإسلام (ص١٨).
(٣) انظر نصها في السيرة النبوية للندوي (ص٤٨٨-٤٩١)، مجموعة الوثائق السياسية - محمد حميد اللّه، (ص٥٩-٦٢).

وأنصار المدينة مضافاً إليهم كل من أبدي استعداداً للتبعية لهذه الوحدة، وخضع لقيادتها من الأقليات الأخرى القاطنة في المدينة، كما تضمنت الوثيقة نصوصا في التكافل الاجتماعي ونصوصا أخرى في إقامة العدل وتنظيم القضاء، وذكرت الوثيقة أنواع الجرائم في الأنفس والأموال فحرمتها وجعلت المدينة حرماً آمناً بالنسبة لجميع القاطنين على إقليمها، كما تضمنت نصوصا في بيان مركز الأقليات الدينية في الدولة ونصوصا أخرى تجعل للنبي الكريم السلطة العليا في الدولة»[(١)].

ومن بعدها بدأ الرسول ﷺ يمارس عمله السياسي بجانب واجبه الأصلي في البلاغ والبيان والدعوة، فقد نظم الجيوش المجاهدة لنشر هذا الدين والذود عن حماه، وقد أرسل الرسل والدعوات إلى ملوك الدول المجاورة يدعوهم إلى الإسلام، وعقد الاتفاقات والمعاهدات مع اليهود وغيرهم، وأبان أحكام الأسرى وما يتعلق بهم وأحكام الحرب وأهل الذمة، وقام بتدبير بيت مال المسلمين، وأقام الحدود الشرعية والعقوبات....... إلى غير ذلك من مظاهر الدولة ووظائف الإمامة»[(٢)].

ولقد «أقام رسول اللّـه ﷺ جهاز الدولة الإسلامية بنفسه وأتمه في حياته، فقد كان للدولة رئيس وكان له معاونون وولاة وقضاه وجيش ومديرو دوائر ومجلس يرجع إليه للشورى....»[(٣)]. وأيضا: «كان ﷺ يدير مصالح الناس ويعين كتاباً لإدارة هذه المصالح...فكان علي بن أبي طالب كاتب العهود إذا عاهد والصلح إذا صالح، وكان معيقب ابن أبي فاطمة على خاتمه..وكاتباً على الغنائم، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص ثمار الحجاز، وكان الزبير بن العوام يكتب أموال الصدقات،

---

(١) النظم الإسلامية، د. منير حميد البياتي، (ص٢١٤-٢١٥)، دار البشير عمان الأردن، ط١، ١٩٩٤.
(٢) الإمامة العظمي الدميجي (ص٥٢)، وانظر: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص١٥٧).
(٣) الدولة الإسلامية – تقى الدين النبهاني، دار الأمة، بيروت، ط٧، ٢٠٠٢ (ص١٢٧).

وكان المغيرة بن شعبة يكتب المداينات والمعاملات، وكان شرحبيل ابن حسنة يكتب التوقيعات إلى الملوك..»[(١)].

هذا هو الدليل العمليّ من سنة النبي ﷺ، وهو ﷺ لا يفعل إلا ما وافق الحق الذي جاء به من عند اللّـه ﷻ، ونحن مأمورون بالاقتداء برسول اللّـه ﷺ والتأسي به في كل ما يأتي ويذر.

رابعا: دليل الإجماع:

يعتبر الإجماع على وجوب الإمامة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية من أعلى مراتب الإجماع؛ لأنه - من جهة - إجماع الصحابة، ولأنه من - جهة أخرى - إجماع الأمة الإسلامية علمًا وعملاً على مدى القرون المتطاولة، ومن المسلَّم به أن: «الإجماع هو المعتصم الأقوى والمتعلق الأوفى في قواعد الشريعة، وهو الوسيلة والذريعة إلى اعتقاد قاطع سمعي»[(٢)]، وهو الذي يقطع التشغيب ويوجب التسليم.

لذا اعتمد عليه العلماء في الاستدلال على الإمامة ووجوب تنصيب الخليفة، ولم يعولوا كثيرا على الأدلة من الكتاب والسنة، فمن اطلع على صنيعهم هذا دون أن يعرف طريقتهم ظنهم لم يجدوا في الكتاب والسنة دليلاً، وحسبهم يلتمسون الدليل على ما لا يجدون له مستندًا.

وإجماع الصحابة رضوان اللّـه عليهم الذي هو أعلى مراتب الإجماع لم يشك في انعقاده على هذه المسألة أحد ممن يعتد به، وكذلك إجماع الأمة من بعدهم علما وعملا لم ينازع فيه أحد ممن له في دين اللّـه وزن «فقد اتفق المتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين

---

(١) نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم (ص٢٦).

(٢) غِياث الأمم في اْلتِياث الظُّلَم للإمام الجويني (ص١٦)، دار الدعوة الإسكندرية ط أولى ١٤٠٠ هـ.

المطالب على ثبوت الإمامة»(١).

ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا النجدات من الخوارج والأصم من المعتزلة، ولم يقل أحد بأن شذوذ أمثال هؤلاء يضر بالإجماع؛ خاصة وأن الإجماع قد انعقد في زمن الصحابة والتابعين قبل أن يبزغ هؤلاء.

والذي يعطي إجماع الصحابة في هذه المسألة ثقلاً أكبر عدة أمور:

أولها: أن الإجماع الأول وقع مرتين مرة على مستوى أهل الحل والعقد الذين هم أهل الإجماع أصلاً، وذلك عندما اجتمع ملأ من الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة وبايعوا أبا بكر بعد محاورة ومداولة، ولم يخالفهم في ذلك أحد.

والمرة الثانية: في اليوم التالي من عامة الناس عند مبايعتهم لأبي بكر البيعة العامة في المسجد.

ثانيها: أن الصحابة رضوان اللّـه عليهم اختلفوا في السقيفة اختلافاً شديداً قبل اتفاقهم على أبي بكر، اختلفوا في تعيين الأصلح والأولى للخلافة، فلو كان يدور بخلد واحد منهم أن الإمامة غير واجبة وأن مسألة إقامة الدولة لا شأن للدين بها لأظهره؛ لحضور مناسبته، يقول السنهوري:

«وإذا كان قد وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين، أو بين بعض المهاجرين وبعض آخر، فإن هذا الخلاف كان مقصورا على اختيار شخص الخليفة من بين المرشحين ولكنه لم ينصب قط على مبدأ وجوب اختيار الخليفة، ولا على وجوب الخلافة»(٢).

ثالثها: أن أمر تنصيب الخليفة الذي أجمع عليه الصحابة ظهر أنه في حسهم أهم

---

(١) المصدر السابق (ص١٦).

(٢) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د. عبد الرازق السنهوري،، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣م (ص٦٧).

الواجبات «فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات»[(١)]، ومسألة على هذه الدرجة من الأهمية لو كان فيها رأي مخالف في رأس أحد لأظهره؛ وقد حلت مناسبته.

رابعها: أن إجماعهم هذا استمر طول مدة حياتهم لم يخالف فيه أحد، يقول الشهرستاني: «ولما قربت وفاة أبي بكر فقال: تشاوروا في هذا الأمر، ثم وصف عمر بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه، وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض من إمام، ولما قربت وفاة عمر جعل الأمر شورى بين ستة، وكان الاتفاق على عثمان ﷺ، وبعد ذلك الاتفاق على علي ﷺ، فدل ذلك كله على أن الصحابة رضوان اللّـه عليهم - وهم الصدر الأول - كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنـه لا بد من إمام..» ثم يقول: (فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة)[(٢)].

والذي يعطي إجماع الأمة بعد الصحابة - في هذه المسألة - ثقلاً كبيرًا عدة أمور:

الأول: أنه إجماع علمي وعملي، فهو ليس إجماع العلماء على مسألة نظرية وحسب، وإنما هو - إلى جانب ذلك - إجماع الأمة عملياً وإطباقهاً على التطبيق بلا مخالف، حتى إنه قد يخالف البعض فيعترض على خليفة من الخلفاء أو دولة من الدول ولكن اعتراضه - سواء كان نظريا بالنقد أو عمليا بالخروج - لم يكن على أصول الخلافة وإنما على شخص المستخلف، والتاريخ الإسلامي خير شاهد على هذا، وأحداثه قد نقلتها الأمة جيلاً بعد جيل.

الثاني: أنه إجماع مستمر في كل أجيال الأمة وجميع عصورها، فبعد انعقاد الإجماع في

---

(١) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (١/ ٥٤٨)، وانظر حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، حسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية بيروت (٢/ ٤٨٧).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني (ص٤٨٠)، مكتبة المثنى، بغداد.

عصر الصحابة لم يزل الناس في كل عصر على ذلك[1]، واستمرت أمة الإسلام تقيم الخليفة حتى سقوط الخلافة سنة ١٩٢٤[2].

الثالث: أن الذي نقل الإجماع عدد كبير وجم غفير من علماء الأمة من كافة المذاهب[3].

وبعد الذي عرضناه من قبل من أدلة القرآن والسنة لسنا بحاجة إلى السؤال عن مستند العلماء في هذا الإجماع، إلا إذا أوجبنا عليهم أن يصرحوا بمستندهم في كل مسألة أجمعوا عليها، وهذا ولا شك تحكم وتعسف، وسوء ظن كذلك، ونعوذ باللـه من ذلك كله.

خامسا: دفع الشبهات ودحض المفتريات:

سنتناول أهم وأخطر الشبهات التي أثارها العلمانيون، ولكن بقدر ما تقضي به الضرورة وتمليه الحكمة والمصلحة، وبقدر ما تسمح به خطة هذا البحث.

وإذا استعرضنا شبهات العلمانيين فلن نجد فيها أخطر ولا أثقل من ادعائهم أن الدولة الإسلامية تعني الحكم الثيواقراطي، وأن الدعوة إلى إقامة نظام الحكم الإسلامي لا معنى له إلا العودة إلى الثيوقراطية، وأن الذين ينظرون للنظام السياسي في الإسلام إنما ينظرون لفترة في تاريخ البشرية حكمت فيها طبقة رجال الدين باسم

---

(١) حاشية العطار (٢/ ٤٨٧).

(٢) الدولة الإسلامية، تقى الدين النبهاني (ص١٣٣).

(٣) منهم: الشهرستاني في: نهاية الأقدام في علم الكلام، وابن حجر الهيثمي في: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة (ص٧)، مكتبة القاهرة ط٢، وحسن بن محمد العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي (٢/ ٤٨٧)، والماوردي في الأحكام السلطانية (ص٥)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (ص٤٠)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٢٦)، والبهوتي في كشاف القناع (٦/ ١٥٦)، وابن خلدون في مقدمته (ص١٩١)، والنووي في شرحه لمسلم (١٢/ ٥١٨) وغيرهم.

الدين وساد فيها ملوك باسم الحق الإلهي المقدس، فسلب هؤلاء وهؤلاء الناس حقهم في الحكم الذي يرتضونه، والذي يصلح حياتهم ويحقق إنسانيتهم.

لذلك سنبدأ بهذه الشبهة، فنقول - وباللّـه التوفيق.

إن من المصطلحات التي جرى تداولها في الفترة الأخيرة - ولا سيما في معرض الهجوم على أطروحات الحركات الإسلامية - مصطلح: (الثيوقراطية)، ولولا هذا الاستخدام ضد الإسلام ومبادئه لما كتب لهذا المصطلح أي بقاء أو أثر ؛ فهو من المصطلحات السياسية ذات القيمة غير الدائمة، أطلق في الغرب ليشير إلى حكم أقلية من الأقليات تسلطت على أغلبية فئات المجتمع.

وهو يشير في هذا الإطار إلى حكم أقلية ممن يسمون برجال الدين أو الكهنوت التابعين لدين من الأديان لا سيما تلك المذاهب التي تنشئ كهنوتًا كالمسيحية في المقام الأول.

وكلمة الثيوقراطية مشتقة - كما هي العادة في الكثير من المصطلحات الغربية - من الأصول اللغوية اليونانية، فهي تتكون من لفظين يونانيين : ثيوس (الدين) وكراس (الحكم أو السلطة)[1].

والحق أن استخدام هذا المصطلح بالذات لتوصيف أطروحات دعاة الإسلام في ميدان السياسة والحكم والمجتمع ينطوي على تشويه خطير ونقد غير موضوعي؛ لأن أحدا من هؤلاء الدعاة - مهما بلغ من الغلو - لم يخطر بباله أن يقيم سلطة أو حكومة أو نظامًا سياسيًا يشكله ويهيمن عليه المشايخ أو علماء الدين باعتبارهم طائفة أو طبقة لها الحق أن تحكم باسم السماء أو أن تحتكر فهم الوحي السماوي وتكون وصية على تنفيذ ما فهمته دون مراجعة من أحد، مثلما حكى لنا التاريخ عن الباباوات في عصور أوربا

(١) الثيوقراطية د. محمد يحيى «مجلة البيان ـ العدد [١٤٩] ص١٢٢، المحرم ١٤٢١ - مايو ٢٠٠٠».

المظلمة ؛ ذلك لأنه لا يوجد في تعاليم الإسلام ولا في تجاربه التاريخية مثل هذه الطبقة كما هي الحال بالنسبة للكنيسة أو الكنائس المتعددة في المسيحية، أو أنواع الكهنوت المماثل إلى حدٍّ مّا في البوذية والهندوسية.

إن الثيوقراطية تصلح - فقط - لوصف فترات من التاريخ الغربي طويلة الأمد عميقة النكد، حكم فيها بالفعل - مباشرةً أو من وراء ستار - رجال الكهنوت المسيحي؛ فاستعبدوا الناس باسم الدين، ومنعوهم حقهم في اختيار من يحكمهم، بل وفي الإدلاء برأيهم فيما يهمهم من أمر أنفسهم، كما أنها تصلح الآن لوصف حقب معاصرة من تاريخ الحضارة الغربية حكم ويحكم فيها رموز الكهنوت العلماني، باعتبار أن العلمانية عقيدة تؤمن بها وتقوم عليها حفنة صغيرة من الأشخاص الذين مرقوا من الدين كله مروق السهم من الرمية، واتبعوا دينا جديدا ابتدعوه، لا هو من الدين الحق الذي لم يسعدوا بحقائقه، ولا هو من الدين الباطل الذي طالما شقوا بأباطيله.

إن الإسلام قد أقام نظام الحكم على أسس - سوف يأتي بيانها في الفصول القادمة - تباعد تمام المباعدة بين هذا النظام وبين ما يسمونه بالثيوقراطية، من هذه الأسس - التي سندلل عليها في موضعها - أن السيادة للشرع، لا لرجال دين يمارسون سيادة بشرية على الخلق باسم الخالق، وهذا الشرع يملك حق فهمه من مصادره كل من يبذل وسعه في سبيل ذلك من المسلمين، وليس حكراً على رجال كهنوت يوحَى إليهم به كما يوحَى للمرسلين.

ومن هذه الأسس أن السلطان للأمة، لا لملوك يحكمون الشعوب باسم الحق الإلهي المقدس، فالأمة هي التي تولي وتعزل وتحاسب وتراقب، ولا يملك أحد - باسم الدين - أن يستبد بالأمر دونها إلا إذا فرطت هي في حقها ورضيت لنفسها ما لا يرضاه لها باريها جل وعلا.

ومن هذه الأسس أن الشورى هي منهج الحكم، وليس الإملاء الحتمي المتكئ على عصمة مدعاة لملك من الملوك أو لكاهن من الكهان، ومنها أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على التكامل لا على استعباد الأول للثاني بدعوى الكمال للأول دون الثاني.

ولقد أوجد الإسلام مؤسسات تعتبر من دعائم النظام السياسي الإسلامي ومن أركانه، يناط بها تنفيذ وحماية دستور الدولة الإسلامية، منها مؤسسة أهل الحل والعقد التي تمثل الأمة، وتقوم نيابة عنها بممارسة السلطان في تولية الخلفاء وعزلهم، وفي المراقبة والمحاسبة المستمرة للحكام، ومنها الهيئة التشريعية التي تتألف من كبار مجتهدي الأمة في العلوم الشرعية، والمجلس الشوري الذي ينبثق عن جماعة أهل الحل والعقد ويقوم بدوره في التوجيه وفي إحلال إرادة الأمة المحل اللائق بها من حيث كونها صاحبة السلطان، ومنها مؤسسة الخلافة أو السلطة التنفيذية التي تقوم الأمة باختيارها اختياراً محضاً يتمثل فيه سلطانها، ثم السلطة القضائية التي تقوم مع السلطة التنفيذية بتحكيم الشريعة الإسلامية في حياة الناس، ولها استقلالها الكامل ونزاهتها المطلقة.

هذا هو النظام السياسي الإسلامي في مجمله، ومن الواضح تماماً أنه - بما يقوم عليه من أسس وما يشتمل عليه من مؤسسات - لا يمت للثيوقراطية بأدنى سبب، ويؤكد هذا أن الثيوقراطية إنما تقوم على ركنين، الأول: التفويض الإلهي للسلطة السياسية بمعنى أن يكون الحاكم نائبا عن اللّـه لا عن الأمة، والثاني: اختصاص هذا الحاكم بحق التحليل والتحريم والتشريع، فكل ما يصدر عنه من أحكام واجب الاتباع؛ إذ لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه[1].

---

(١) انظر: الإسلاميون والديمقراطية - لهشام مصطفى عبد العزيز ص١١١، دار المستشار الإسكندرية ط أولى ٢٠٠٠.

وهذان الركنان لا صلة للنظام السياسي الإسلامي بهما، ولا علاقة لهما به، لأن السلطة في النظام الإسلامي تتكون باختيار الأمة وإرادتها، ولأن التشريع في الإسلام هو حق اللّـه تعالى وحده لا شريك له.

وليس لدى العلمانيين من بني قومنا ولا ممن علمنهم دليل على مدعاهم الظالم سوى عبارات اختطفوها من بين السطور، ثم تعاملوا معها بنفس الطريقة التي يتعامل بها سدنة العلمانية في بلاد المسلمين مع الفرائس البشرية البريئة، حيث يحملونها على الاعتراف بما لم تعرف عنه شيئا ولم تتلبس به يوماً.

من هذه العبارات كلمة قالها أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو يودع الخلافة ويودع معها الحياة كلها، وهي قوله لأولئك الثوار المفتونين الذين خرجوا عليه : «لا واللّـه إني لا أنزع رداء سربلنيه اللّـه» وهي كلمة لا تعني أكثر من أن الخلافة التي يريدون منه أن ينخلع منها بإرادتهم هم لا بإرادة الأمة، هذه الخلافة قد تقلدها بمقتضى شرع اللّـه وبمقتضي الدستور الذي وضعه اللّـه تعالى للأمة الإسلامية، والذي يقضي بأن الذي يولى الخليفة ويعزله هم من يمثلون الأمة من أهل الحل والعقد، وليس كل مفتات على الأمة متسلط عليها خارج على سلطانها محكم للّـهوى والشهوة، والذي لا يختلف عليه اثنان أن هؤلاء الثوار ليسوا هم أهل الحل والعقد حتى يكون لهم الحق في نزع القميص الذي لبسه الخليفة وحتى يكون للخليفة مندوحة في الاستجابة لهم في خلع ما ليس له ولا لهم خلعه، فهذه العبارة تمثل الاحترام للدستور الذي هو شرع اللّـه جل وعلا.

وهل يقبل عقلا أن نحمل مقولة عثمان رضي الله عنه على أنه كان يحتمي بالحق الإلهي المقدس ليبقى في الحكم وهو الذي فدى الأمة بنفسه وآثر - إذ أيقن بحتمية إراقة

الدماء - أن يكون دمه هو المراق ؟(١).

والعبارة الثانية هي التي جرت على لسان المنصور في خطبة له بعرفة، حيث قال: «أيها الناس إنما أنا سلطان اللّـه في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته ...» فهذه الكلمة التي قالها أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي تلقفها العلمانيون وبنو عليها جبالا من الأوهام والأباطيل، والحق أن أبا جعفر المنصور - على جلالة قدره - ليس حجة بما يقوله أو يفعله على الإسلام ونظامه السياسي، وكلمته ليست شرعا لدي المسلمين متبعا، «وإنما هي كلمة هو قائلها، ولا يؤخذ منها حكم ولا توجيه، فلسنا مأمورين باتباع سنة المنصور ... هذا لو أخذنا بالكلمة على ظاهرها، وحملناها هنا على أسوأ محمل، والحقيقة أن الكلمة تحتمل التأويل، وأن المراد منها أنه يمثل شرع اللّـه في الأرض ... لا أن معه حقاً إلهياً يحكم به»(٢).

والمصير إلى هذا التأويل تحتمه الخلفية الفكرية والعقدية للإسلام والخلفية التاريخية للأمة الإسلامية، فلا الإسلام مشتمل على ما يمكن أن يتكئ عليه المنصور في دعوى كهذه، ولا تاريخ الأمة الإسلامية مشتمل على ما يمكن أن يقتدي به ويستأنس به.

والحقيقة أنه لا يستطيع منصف يحترم عقله أن يدعي على الإسلام أو تاريخه أنه اشتمل على ما يمكن أن يسمى بالثيوقراطية، وإذا كان العلمانيون في بلادنا قد اجترءوا على هذا الادعاء الكاذب فإن رجلاً من غير المسلمين قد أنصف النظام الإسلامي وبرأه من هذه التهمة الجوفاء، وهو المستشرق (مارسيل بوازارا) حيث قال: «ولما كانت الشريعة مفروضة على الجميع؛ فإن كل مؤمن هو خليفة اللّـه في الأرض، وألوا الأمر في المجالين الروحي

(١) انظر: من فقه الدولة في الإسلام د. القرضاوي ص٦٦ ط خامسة ٢٠٠٧ دار الشروق.
(٢) السابق: ص٦٨.

والزمني (الديني والدنيوي) لا يملكون سلطة مطلقة، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة، وليس في وسعهم أن يدعوا أية عصمة في تفسير التوجيهات الإلهية ... والمسلمون مؤهلون لاختيار الهيكل الحكومي الذي يريدونه، بشرط أن يسمح بتطبيق الأوامر الإلهية... إن الجماعة المسلمة لم تنشئ قط - لا نظريا ولا عمليا - حكومة دينية (ثيوقراطية) كما زعموا ذلك في أكثر الأحيان بغير حق في الغرب.»[(١)].

تلك كانت الشبهة الأولى لدى العلمانيين، أما الشبهة الثانية فهي ادعاؤهم بأن القول باشتمال الإسلام على نظام للحكم يعني أنه يشجع على الاستبداد باسم الدين، وبأن الدعوة إلى مثل هذا النظام تعني الرجوع بالناس إلى عهود الاستبداد المظلمة.

والحقيقة أن آفة العلمانيين تكمن في إصرارهم على تحميل الإسلام ذاته - كمنهج - أخطاء المسلمين في عهود الضعف والتخلف، برغم أن العهد الأول الذي شهد التطبيق الصحيح للنظم الإسلامية يبرهن باستقامته ومثاليته على عظمة هذا الدين وعظمة ما جاء به من نظم وأحكام، ولكنهم يغضون الطرف عن هذا الشاهد الصادق ويشيحون عنه، ويتشبثون بأخطاء الضعفاء ليحملوها على المنهج، ولو أنهم أنصفوا في تطبيق هذه الطريقة لأبطلوا العلمانية وما قام عليها من نظم سياسية كالديمقراطية؛ لكون كثير ممن يدعون العلمانية ويتغنون بالديمقراطية يمارسون أبشع ألوان الاستبداد.[(٢)]

إن الذين مارسوا الاستبداد في تاريخ الأمة الإسلامية لم يكونوا في نظر الأمة ملتزمين بأحكام الشريعة حتى يقال إن استبدادهم هذا سببه الحكم الديني، وإنما كان استبدادهم جزءً من الانحراف الذي لا ترضاه الشريعة الإسلامية ولا يقره نظام الحكم

---

(١) الإسلام في الفكر الغربي دين ودولة وحضارة - اللواء أحمد عبد الوهاب ص٧٩-٨٠، ط القاهرة ١٩٩٣.

(٢) انظر: الإسلاميون والديمقراطية، ص١١٦.

الإسلامي؛ لذلك يمتنع الاحتجاج بممارسات بعض الحكام على المنهج والنظام.

ومن شبهات العلمانيين أيضا أن القول باشتمال الإسلام على نظام للحكم يلزم منه عدم قبول الإسلام بالتعددية الدينية الأمر الذي يترتب عليه حمل المخالفين في العقيدة على الإسلام بقوة الدولة الدينية وسلطانها، وعدم الاعتراف بحقوق المواطنة التي يصعب المحافظة عليها إلا في ظل دولة علمانية.وهذا - ولا شك - افتراء على الإسلام وعلى تاريخ الإسلام، افتراء على الإسلام لأن الشريعة الإسلامية قد تضمنت أحكاما لغير المسلمين الذين يقطنون دار الإسلام ويحملون التابعية الإسلامية، سميت في الفقه الإسلامي بأحكام أهل الذمة، والذمة هي العهد الذي يجب الوفاء به، هذه الأحكام غاية في العدل والرحمة والإنسانية، منها تحريم الاعتداء عليهم، قال رسول اللّـه ﷺ: «من قتل رجلا من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة ...» ومنها تركهم ودينهم إذا أثبتوا ولاءهم للدولة وبرهنوا على صحة المواطنة بدفع الالتزام المالي البسيط الذي يستوون به مع المسلمين في مبدأ الإسهام المالي الذي يعزز الانتماء، وهو الجزية، وباحترامهم لدستور الدولة الإسلامية، وهو ما سماه القرآن بالصغار، الذي يعني الخضوع للقانون، إلى غير ذلك من الأحكام العادلة.

وافتراء - كذلك - على التاريخ الإسلامي؛ لأن تطبيق الأمة الإسلامية للأحكام العادلة في معاملة غير المسلمين من أهل دار الإسلام كان موضع إعجاب كثير ممن لا ينتسبون إلى الإسلام، فهذه شهادة للمستشرقة الألمانية «زغريد هونكة» تقول فيها: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود -الذين لاقوا قَبْل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها- سُمح لهم جميعًا دون أيّ عائق يمنعهم ممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى

التاريخ مثل تلك الأعمال ومتى؟ ومن ذا الذي لم يتنفس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ، وبعد فظائع الأسبان واضطهاد اليهود؟ إن السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا أنفسهم في شئون تلك الشعوب الداخلية، فبطريرك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف»[1].

ويقول غوستاف لوبون « في كتابه حضارات العرب »: «إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار الإسلام، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في دياناتهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانيةِ الإسلامَ، واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»[2].

---

(١) شمس العرب تسطع على الغرب، لـ: (زغريد هونكة) ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي (ص٣٦٤) دار الجيل بيروت

(٢) حضارة العرب لـ: غوستاف لوبون (ص١٢٧) ترجمة عادل زعيتر الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢٠٠٠.

المبحث الثالث

أسس ومؤسسات نظام الحكم الإسلامي

نظام الحكم في الإسلام نظام فريد متميز، لم يشبه نظامًا جاء قبله، ولا يشبهه نظام جاء بعده، فهو «ليس ملكيًا؛ فلا وراثة فيه للملك ولا مكان لأحد فيه فوق القانون، ولا امتيازات فيه لشخص الحاكم، وليس جمهوريًا؛ لأن نظام الحكم في الإسلام قائم على أساس أن الحكم والتشريع والسيادة للَّـه بخلاف الجمهوري الديمقراطي الذي يجعل ذلك للشعب ... وليس إمبراطوريا إذ لا فرق فيه بين شعوب بلدة وأخرى ولا بين الأطراف والمركز، وليس اتحاديًا تنفصل أقاليمه بالاستقلال الذاتي وتتصل بالحكم العام»[1] وإنما هو نظام فريد متميز، إنه النظام الإسلامي.

ولكن ما هي أسس هذا النظام وما هي مؤسساته وأركانه وما هي المبادئ التي يقوم عليها؟ هذا هو السؤال الذي تستدعي الإجابة عليه جهدًا كبيرًا ونظرًا طويلاً؛ لأن الأحكام التي يمكن أن نستخلص منها شكل هذا النظام وهيكله مبثوثة في ثنايا الكتب، و« لم يضع العلماء المجتهدون نظرية عامة للدولة تبين أسسها النظرية أو العملية، وإنما كانوا يضعون الحلول ويقدمون الآراء بمناسبة كل حالة طارئة، كما هو الشأن في أغلب أحكام الفقه الإسلامي، لكنهم مع ذلك يلاحظ أنهم يسيرون على هدى مبادئ ونظريات عامة ثابتة»[2].

وإذا كنا نريد أن ننظر إلى كل مسألة تجد في عالم السياسة نظرة شرعية واعية فلابد لنا من الاجتهاد في استخلاص النظرية السياسية في الإسلام، والكشف عن الهيكل التنظيمي للدولة الإسلامية؛ لأن البحث فيما يتعلق بالسياسة الشرعية دون الإلمام بأطراف هذه النظرية ودون التصور الصحيح لهذا النظام سيكون مبتورًا عن أصله.

---

(١) راجع: نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم (ص ٢٨ - ٣٣).

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته د وهبة الزحيلي ٨/ ٦٣١٠ دار الفكر دمشق ط رابعة ١٩٩٧م.

المطلب الأول: الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام

الأساس الأول: السيادة للشرع:

السيادة في التعريف القانوني هي: «السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال»(١).

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن السيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، والمطلقة التي لا يحدها ولا يقيدها قانون أو عرف أو شرع من خارجها، والوحيدة التي تفردت بالحق في إنشاء الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل التكليف أو الوضع، وبالحق في جعل الفعل واجبًا أو محرمًا أو مباحًا أو صحيحًا أو باطلاً.

فهي - إذًا - إرادة عليا ليست كغيرها من الإرادات، إرادة تحدد نفسها بنفسها، ولا تلتزم بتصرف إلا إذا أرادت هي ذلك، بينما هي وحدها - بلا شريك - تلزم من سواها إلزامًا لا يسعه الخروج عنه ولا الفكاك منه.

وقد استخلص علماء القانون من هذا التعريف - ومن مضمون نظرية السيادة أيضًا - الخصائص والسمات التي تتميز بها السيادة، وهي تتلخص في الآتي(٢):

١ - الوحدانية: حيث لا يمكن أن يقوم على الإقليم الواحد سيادتان.

٢ - السمو: بمعنى أن إرادتها تعلو جميع الإرادات وكافة السلطات.

---

(١) انظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية - د. صلاح الصاوي - دار طيبة، الرياض - ط أولى سنة ١٤١٢هـ (ص ١٤)، وقواعد نظام الحكم في الإسلام د محمود الخالدي - رسالة دكتوراه - الكويت - دار البحوث العلمية ١٩٨٠م (ص٢٤٠).

(٢) انظر: نظرية السيادة د. صلاح الصاوي (ص ١٢ - ١٤).

٣- **الإطلاق**: إذ لا يفرض عليها قانون، بل القانون هو التعبير عن إرادتها.

٤- **الأصالة**: أي أنها قائمة بنفسها ولم تستمد سلطانها وعلوها من سلطة سابقة عليها.

٥- **العصمة من الخطأ**: وهذا معنى قولهم: «إذا تكلم القانون يجب أن يسكن الضمير».

وتمارس هذه السيادة نفوذها على أرض الواقع بوضع الدساتير والقوانين والقواعد والنظم التي تحكم الناس وتسير الحياة وتنظم عمل الدولة وعلاقتها داخليًا وخارجيًا، ولا يسع السلطة القضائية إلا أن تقضي بين الناس وتفصل في الخصومات والقضايا بما يصدر عن إرادتها العليا، ولا يسع السلطة التنفيذية إلا أن تهرع إلى تنفيذ ما أمرت وتطبيق ما سنت وقعدت، ولا يسع الناس كافة إلا أن يلتزموا بأحكامها ولا يخرجوا عنها قيد شعره.

والسؤال الذي يفرض نفسه، وينطرح - اللحظة - في عرض الطريق؛ ليمنع المضي ويلزم بالتوقف: لمن تكون هذه السيادة ؟

إن دساتير النظم العلمانية - غربية وشرقية وأعجمية وعربية - تنص على أن: «السيادة للشعب» أو: «السيادة للأمة»، وترتب على هذا النص الدستوري المحوري إناطة سن القوانين ووضع القواعد والنظم بالبرلمان الذي يمثل الشعب أو الأمة.

هذا هو الذي يعلمه الكافة عن السيادة في الفكر العلماني وفى النظم العلمانية، فهل هي كذلك في الإسلام ؟

هذا هو السؤال الذي يحدد الهوية والوجهة والمسار: لمن السيادة في الإسلام؟

إن هذا الدين قد بُني- ابتداءً - على أساس في غاية المتانة وفي غاية النصاعة كذلك، بُني على إفراد اللّـه تبارك وتعالى بالربوبية والألوهية، وبالملك والسلطان التام، وعلى أن الأمر كله - كونيًا وشرعيًا - مرده إلى اللّـه ﷻ، وعلى أن الإنسان مخلوق لعبادة اللّـه، ولا يسعه إلا الرضوخ لإرادته والالتزام بشريعته.

ومن هنا فإن «روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها اللّـه، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعة المسلمين التي لها السيادة في المجتمع»[١].

وحيال هذه السيادة الإلهية العليا لا يملك أحد إلا الإذعان والخضوع والانقياد، أما الأمر والنهي والتحليل والتحريم والتشريع فكل هذا حق خالص للشارع الحكيم صاحب السيادة المطلقة التي لا يشاركه فيها أحد سواه.

من هنا تفترق الشريعة الإسلامية عن القانون الوضعي العلماني في أصل النشأة، فالشريعة الإسلامية مصدرها إرادة اللّـه جل وعلا، والقانون الوضعي العلماني مصدره إرادة الشعب.

ومع أن هذا الذي قدمناه معلوم من دين اللّـه بالضرورة؛ ولا يحتاج - لشدة وضوحه - إلى بيان؛ فإنا مضطرون للاستدلال عليه من الكتاب العزيز ومن سنة المصطفى ﷺ ومن الإجماع ومحكمات الشريعة وقواطعها، ذلك لأن ما رَوَّجَه العلمانيون من شبهات وأقاويل أثار ضبابًا كثيفًا لا أراه ينقشع إلا بضياء البرهان.

وها هي الأدلة على تفرد الشارع الحكيم بالسيادة وتفرد شريعته الغراء بالحاكمية:

الدليل الأول:

(أن حقيقة الإسلام - الذي هو ديننا ودين الأنبياء جميعًا - هي الاستسلام للّـه وحده، وهذا هو جوهر السيادة التي لا تكون إلا للّـه جل وعلا).

فالحقيقة التي لا يرتاب فيها ولا يتردد فيها أحد من علماء هذه الأمة هي أن

---

(١) فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص ٥٦) بتصرف بسيط.

الإسلام الذي قام على أركان خمسة وتشعب إلى شعب كثيرة له جوهر ولب، هو الاستسلام والانقياد للـه وحده، يقول اللـه ﷻ مخاطبًا عباده: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ ﴾ [الزمر: ٥٤] أي «اخضعوا له بالطاعة»[1] ويقول عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ١٠٣﴾ [الصافات: ١٠٣] ومعنى أسلما أي: انقادا لأمر اللـه[2]، وفي اللغة: أسلم: أي: انقاد[3].

والاستسلام والانقياد للـه ﷻ يكون - عمليًا - بالرد إلى اللـه ورسوله، ومن تأمل الشرائع الإلهية لم يشك لحظة في أن الإسلام هو الرد إلى اللـه ورسوله، فاستقبال بيت المقدس قبل نسخ ذلك الحكم كان ردًا إلى اللـه ورسوله فهو من ثم إسلام، واستقباله بعد النسخ جحد لحكم اللـه ورسوله، أو تكبر وامتناع عن الخضوع لحكم اللـه ورسوله، أو بغض لحكم اللـه ورسوله، أو احتقار وازدراء لحكم اللـه ورسوله، وكل ذلك كفر باللـه ورسوله. فنفس الفعل يكون إسلامًا أو كفرًا، لا لأمر ذاتي في الفعل، وإنما لكونه ردًا إلى اللـه ورسوله أم لا.

وإن أمة الإسلام كلها قد أجمعت على أن من لم يستسلم للـه تعالى كان متكبرًا، وأن من استسلم للـه ولغيره كان مشركًا، وكلاهما من الهالكين؛ فلا ريب إذن أن الإسلام يقتضي أن تكون السيادة للـه وحده، وأن تكون الحاكمية العليا لشريعته بلا منازع.

الدليل الثاني:

[إجماع الأولين والآخرين من المسلمين على أن الطاعة المطلقة - والتي تعنى

---

(١) تفسير الطبري(م ١٢ ج ٢٤ ص٢٣).

(٢) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) للإمام أبي عبد اللـه محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٨/ ٥٥٤٨) دار الريان للتراث القاهرة بدون .

(٣) المعجم الوسيط(ص ٤٤٦).

الخضوع للسيادة المطلقة - حق خالص للَّـه تعالى بلا شريك].

فلم ينازع أحد من المسلمين في أن اللَّـه وحده هو الذي يطاع طاعة مطلقة بلا قيود ولا حدود؛ وأنه وحده هو الذي يطاع لذاته؛ عبوديةً ودينونةً وخضوعًا، وأن كل من سوى اللَّـه تعالى ممن أمرنا بطاعته لا يطاع لذاته على وجه العبودية والدينونة والخضوع.

الدليل الثالث:

[أن عقيدة التوحيد تقضي بإفراد اللَّـه عز وجل بالسيادة على العالمين، وإفراد شريعته بالحكم والهيمنة على حياة الناس أجمعين].

فإذا كنَّا ندين بتوحيد اللَّـه ﷻ في ربوبيته وألوهية وأسمائه وصفاته؛ فإن هذا التوحيد يستلزم، بل ويتضمن: إفراد اللَّـه سبحانه بالملك والسلطان والسيادة، ومن ثم إفراد شريعته بالحكم والهيمنة.

الدليل الرابع:

أن اللَّـه ﷻ لم يترك عباده سدىً بلا أمر ولا نهي؛ لأنه لم يخلقهم عبثًا بلا حكمة ولا حساب، وإنما تعهدهم بالشرائع من لدن هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨]، وفي سورة طه: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه: ١٢٣] فالهدى الذي يأخذ بنواصي البشر على طريق الاستقامة في أفعالهم وأقوالهم لازمهم مع أول خطوة لهم على هذا الكوكب، وظل يتنزل على بني البشر في كل مرحلة يتنكبون فيها الطريق ويختلفون فيها على الحق؛ ليقيم حياتهم بالقسط، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ولقد جاء في هذه الكتب شرائع مفصلة صادرة من سيادة اللّـه على عباده، ومن أمثلة ذلك ما ذكره اللّـه تعالى عن التوراة: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ ﴾ [المائدة: ٤٥].

ولقد كان الـمخاطبون بهذه الكتب مكلفون بالحكم بما فيها من شرائع وأحكام، قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًاۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [المائدة: ٤٧].

الدليل الخامس:

[الآيات الكثيرة التي توجب على الأمة الإسلامية التحاكم إلى شريعة اللّـه، والرجوع في كل صغيرة وكبيرة إلى الكتاب والسنة].

من هذه الآيات:

١ - قول اللّـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ﴾ [النساء: ٥٩] ومعنى ردُّوه إلى اللّـه والرسول: «ارتادوا معرفة حكمه من كتاب اللّـه فاتبعوا ما وجدتم فيه، فإن لم تجدوا حكمه في كتاب اللّـه فارتادوا معرفته من رسـول اللّـه إن كان حيًا وإن كان ميتًا»[1].

(١) تفسير الطبري (م ٤ ج ٥ ص٢٠٨) بتصرف.

٢- قول اللّـه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ وقوله في الآية التي بعدها: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

٣- قول اللّـه ﷻ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] أي: «وما اختلفتم فيه أيها الناس من شيء فتنازعتم بينكم فإن اللّـه هو الذي يقضي بينكم ويفصل فيه الحكم»[١].

٤- قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، أي: لتحكم بين الناس بما عرفك اللّـه وأوحى إليك[٢].

٥- قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأعراف: ٣]، أي: «اتبعوا ما أنزل إليكم من القرآن والسنة»[٣] و«لا تخرجوا عما جاءكم به الرسول إلى غيره فتكونوا قد عدلتم عن حكم اللّـه إلى حكم غيره»[٤].

فهذه الآيات جاء فيها الأمر المباشر بالتحاكم إلى شرع اللّـه ﷻ، والأمر يستلزم الوجوب عند الأصوليين والفقهاء، وهذا يعنى أن الناس لا يسعهم ترك شريعة اللّـه إلى غيرها؛ مما يدل دلالة تامة على أن السيادة للّـه تعالى بلا شريك، وأن الامتثال لشريعته يعنى الخضوع لسيادته وسلطانه.

---

(١) تفسير الطبري (م ١٣ ج ٢٥ ص١٦).
(٢) انظر: روح المعاني للألوسي (٤/ ٢٠٥)، وتفسير أبى السعود (٢/ ٢٢٩)
(٣) الكشاف (٢/ ٦٨) والبيضاوي (٢/ ٤).
(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ١٩٣).

الدليل السادس:

[الآيات القرآنية الكثيرة التي تتوعد من يزعم لنفسه حق التشريع أو يسوغ لنفسه الخروج عن الشريعة، وتمنع وتحرم التحاكم إلى غير ما أنزل اللّه].

من هذه الآيات:

١- قول اللّه تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورى: ٢١]. قال ابن كثير: «أي هم لا يتبعون ما شرع اللّه لك من الدين القويم بل يتبعون ما شرع لهم شياطينهم من الجن والإنس من تحريم ما حرموا عليهم من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وتحليل أكل الميتة والدم والقمار إلى نحو ذلك.. »[١].

٢- قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣]، ومعنى يخالفون عن أمره أي: يخالفون أمره بترك مقتضاه[٢] أو ينحرفون عن أمره ويروغون عنه، والمقصود بالأمر هنا أمر الرسول، وقيل: الضمير راجع إلى اللّه لأنه الآمر بالحقيقة[٣]

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، أي ما كان لمؤمن ولا مؤمنة تجاه أمر اللّه ورسوله «أن يريد غير ما أراد اللّه أو يمتنع مما أمر اللّه ورسوله به »[٤].

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ١٠٨) .

(٢) تفسير البيضاوي (٤/ ٢٠٤)

(٣) فتح القدير للشوكاني(٤/ ٧٩).

(٤) تفسير البغوي (معالم التنزيل) الحسين بن مسعود الفراء البغوي (٣/ ٥٣٠) دار المعرفة بيروت ط ١٩٨٣ م.

٤- قول اللّـه تبارك وتعالى في سورة المائدة:

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[المائدة: ٤٤].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾[المائدة: ٤٥].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة: ٤٧].

وأقل ما تدل عليه هذه الآيات هو تحريم التحاكم إلى غير ما أنزل اللّـه عز وجل، ووصف الفعل بأنه كفر أو ظلم أو فسق دال على التحريم عند كافة العلماء بل هو عند الأصوليين من صيغ التحريم.

٥- قول اللّـه ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١]، أي: حيث عدلتم عن أمر اللّـه وشرعه إلى قول غيره فقدمتم عليه غيره فهذا هو الشرك»[(١)].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠]، أي: «ألا تعجب أيها النبي من الذين يدعون أنهم صدقوا بما أنزل عليك من الكتاب وما أنزل من قبلك من الكتب يريدون أن يتحاكموا في خصوماتهم إلى ما فيه الضلال والفساد: حكم غير اللّـه»[(٢)].

٦- قول اللّـه تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، فقد أقسم اللّـه تعالى أن أولئك الذين رغبوا عن التحاكم إليه ﷺ لا يؤمنون إيمانا صحيحًا حقيقيًا - وهو إيمان الإذعان النفسي - إلا بثلاث: الأولى: أن يحكموا الرسول فيما شجر بينهم، أي في القضايا التي يختصمون

---

(١) تفسير ابن كثير(٢/ ١٦٤).

(٢) المنتخب (ص ١٧٢)

فيها ويشتجرون.. الثانية: ﴿لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا﴾ الثالثة: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، والتسلم هنا: الانقياد بالفعل[1].

فهذه الآيات في مجموعها دالة على تفظيع الخروج عن شرع اللَّـه، وتحريم التحاكم إلى غير ما أنزل في كتابه وبينه في سنة رسوله ﷺ، وهذا لأن السيادة في الإسلام لشرع اللَّـه ﷻ.

الدليل السابع:

اتفاق الأصوليين على أن العقل ليس بشارع.

فقد التقت كلمة الأصوليين على أن العقل ليس بشارع؛ ذلك لأن إجماع الأمة منعقد على أنه لا حكم إلا للَّـه.

وإذا كان العلماء قد أعملوا عقولهم في الفقه، فإن دور العقل يقف عن حد الاستنباط والمعرفة، وكذلك الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما شابه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع[2].

الأساس الثاني: السلطان للأمة، والأمة مصدر السلطات:

إذا كانت السيادة في الإسلام للَّـه وحده بلا شريك، فإن السلطان فيه للأمة، وإن الحاكم الذي يسوس الناس - سواء سمي خليفة أو أمير المؤمنين أو إماما أو سلطانا أو ملكا، أو رئيسا أو غير ذلك من الأسماء - ليس في الإسلام إلا نائبًا عن الأمة ووكيلاً عنها وراعيًا لها وقائمًا على مصالحها.

وإذا كان الإسلام خلوًا من رجال دين يحرمون العباد من أن يستظلوا بسيادة الشريعة

(١) تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا - دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، (٥/ ٢٣٦-٢٣٧).

(٢) الموافقات في أصول الفقه للشاطبي ت عبد اللَّـه دراز (٣[illegible]) دار المعرفة بيروت

الإلهية ويمارسون عليهم سيادة بشرية متسربلة بلباس الدين؛ فإنه خلوٌ كذلك من ملوك يحكمون الناس بسلطان السماء، ويزعمون أنهم ظل اللّـه في أرضه، ويسوسونهم بالتفويض الإلهي المزعوم، وينتزعون حقهم الذي خولهم اللّـه إياه.

ويستدل على هذا الأساس - وهو أن السلطان للأمة - بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

أن رسول اللّـه ﷺ قبيل وفاته كان مهموما بأمر الخلافة من بعده، وازداد همه وشغله وهو في مرضه الذي مات فيه، يدل على ذلك حرصه الشديد على ائتلافهم واجتماعهم، وخوفه الشديد عليهم من فتنة الفرقة وحرقة الاختلاف والتشرذم، والنصوص النبوية الدالة على هذا الحرص وهذا الخوف أكثر من أن تحصى، ويدل على ذلك أيضا أنه همَّ - وهو في اللحظات الأخيرة - أن يكتب كتابًا لئلا يضلوا بعده، وهمَّ كذلك أن يكتب لأبي بكر كتابا.

وبرغم شغله ﷺ وهمِّه الشديد، وبرغم توفر الدواعي على الوصية: من وجوب الخلافة - كما أسلفنا - ومن تربص المنافقين وغيرهم، وبرغم عدم المانع، برغم ذلك كله لم يوص، لم يوص وكبار الصحابة بين يديه، لم يوص بها وهي أولى شيء بالوصية إن كان الإيصاء بها هو الصواب، لم يوص بها برغم أنه أوصى فقال: الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم[(١)]، وأوصى فقال: «لَعْنَةُ اللّـه عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ

---

(١) صحيح: رواه ابن ماجة ك الوصايا باب هل أوصى رسول اللّـه ﷺ برقم (٢٦٨٩) (ج٣ص١٤٠٤)، وأحمد في مسنده برقم (١١٩٤٦) (ج١٠ص٤٥٧٧)، والنسائي في الكبرى ك الوصايا باب ما كان يقوله النبى ﷺ في مرضه برقم (٦٨٣٥) (ج٩ص٤٣٤٦)، وصححه الألباني في الإرواء برقم (٢١٧٨)

مَسَاجِدَ»(١)، وأوصى بإخراج المشركين من جزيرة العرب(٢) وأوصى بأن يجازي الوفد بنحو ما كان يجزيهم.

واليقين الذي لا تردد فيه أنه ﷺ لم يوص، وما زعمه الشيعة من أنه نصَّ على عليٍّ أو أوصى له فهو باطل مدفوع بما روى عن ابن عباس: أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه خَرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّـه ﷺ فِي وَجَعِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ، فَقَالَ النَّاسُ: يَا أَبَا حَسَنٍ، كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ؟، فَقَالَ أَصْبَحَ بِحَمْدِ اللَّـه بَارِئًا، فَأَخَذَ بِيَدِهِ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ وَاللَّـه بَعْدَ ثَلَاثٍ عَبْدُ الْعَصَا، وَإِنِّي وَاللَّـه لَأَرَى رَسُولَ اللَّـه ﷺ سَوْفَ يُتَوَفَّى مِنْ وَجَعِهِ، هَذَا إِنِّي لَأَعْرِفُ وُجُوهَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْمَوْتِ، اذْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّـه ﷺ فَلْنَسْأَلْهُ فِيمَنْ هَذَا الْأَمْرُ إِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا عَلِمْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا، فَقَالَ عَلِيٌّ: إِنَّا وَاللَّـه لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّـه ﷺ فَمَنَعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ، وَإِنِّي وَاللَّـه لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّـه ﷺ(٣).

وعن أبي الطفيل قال «سُئِلَ عَلِيٌّ أَخَصَّكُمْ رَسُولُ اللَّـه ﷺ بِشَيْءٍ ؟ فَقَالَ : مَا خَصَّنَا رَسُولُ اللَّـه ﷺ بِشَيْءٍ لَمْ يَعُمَّ بِهِ النَّاسَ، كَافَّةً إِلَّا مَا كَانَ فِي قِرَابِ سَيْفِي هَذَا، قَالَ: فَأَخْرَجَ صَحِيفَةً مَكْتُوبٌ فِيهَا «لَعَنَ اللَّـه مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّـه، وَلَعَنَ اللَّـه مَنْ سَرَقَ مَنَارَ الْأَرْضِ، وَلَعَنَ اللَّـه مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ، وَلَعَنَ اللَّـه مَنْ آوَى مُحْدِثًا»(٤).

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الصلاة باب استقبال القبله برقم (٤٢٠) (ج١ص٣٥٤)، ومسلم ك المساجد باب النهى عن بناء المساجد على القبور برقم (٨٣١) (ج٢ص٦٢٣).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب مرض النبي ﷺ برقم (٤١٠٥) (ج٧ص٣٢١٨)، ومسلم ك الوصية باب ترك الوصية لمن ليس له شيء بوصى فيه برقم (٣٠٩٧) (ج٥ص٢١١٣).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب مرض النبي ﷺ برقم (٤١١٩) (ج٧ص٣٢٢٦).

(٤) صحيح: رواه مسلم ك الأضاحى باب تحريم الذبح لغير اللّه تعالى ولعن فاعله برقم (٣٦٦٦) (ج٦ص٢٥٧٥)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب مرض النبى ﷺ برقم (٦٧٥٤) (ج١٥ص٧٠٣٥).

وأما ما ذهب إليه بعض الفقهاء كابن حزم[١] وابن حجر الهيثمي[٢] من أن النبي ﷺ نص على خلافة أبي بكر بالنص الجلي في قوله للمرأة: «إن لم تجديني تجدي أبا بكر» وقوله لبني المصطلق الذين سألوه: إلى من ندفع صدقاتنا بعدك فقال: إلى أبي بكر، وهمّه ﷺ أن يكتب لأبي بكر كتابًا وهو لا يهم على باطل، وكذلك ما ذهب إليه بعضهم كالحسن البصري وبعض أهل الحديث[٣] ورواية عن أحمد[٤]، من أن النبي ﷺ نص على أبي بكر نصًا خفيًا كقوله: مروا أبا بكر فليصل بالناس، وقوله: ولا يبقين باب إلا سد إلا باب أبي بكر..

فكل هذا غير صحيح، وما اتكأوا عليه لا يصلح متكأً على قضية كبيرة كهذه؛ فتقديم الرسول ﷺ أبا بكر للصلاة بالناس ليس نصًا على خلافته لا جليًا ولا خفيًا، وإنما هو إرشاد للأمة إلى أن أبا بكر أولى بأن ينوب عن الرسول ﷺ، وكذلك أحاديث سد الأبواب والخوخ إلا باب أبي بكر فيه إشارة إلى فضله وتميزه عن غيره لا أكثر،[٥] وأما إخباره للمرأة ولبني المصطلق بأنهم سيجدون أبا بكر فهو مجرد إخبار، ولعله من دلائل النبوة، وشتان ما بين الإخبار والإجبار، وأما همه بأن يكتب فلا دليل فيه البتة، لأنه ما تراجع عن همّه إلا لأن الترك أصلح، ولو كانت الكتابة خيرًا لفعلها؛ إذ لا مانع منها مع توفر الدواعي على الكتابة كما أسلفنا.

---

(١) قال ابن حزم (إلا أن عليًا والأنصار ﷺ رجعوا إلى بيعة أبي بكر ﷺ لبرهان حق صح عندهم عن النبي (انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري (٤/ ١٦٣) ط مكتبات عكاظ السعودية ١٩٨٢م

(٢) انظر الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي (ص٢٦) ط ثانية مكتبة القاهرة

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الحنفي (ص٤٧١).

(٤) انظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الفراء (ص٢٢٦)، ط دار الشرق.

(٥) الإمامة العظمى للدميجي (ص١٣٣).

وجميع مذاهب من قالوا بالنص على عليٍّ أو على أبي بكر مدفوعة بما وقع يوم السقيفة، فمحالٌ أن يكون رسول اللَّـه ﷺ قد نص على أبي بكر أو عليّ ثم يجتمع الأخيار الأطهار من المهاجرين والأنصار - ورسول اللَّـه ﷺ مسجى لم يدفن - فيتنازعون في الأمر، ويدعيه الأنصار لأنفسهم، ويدفع المهاجرون ادعاءهم بحجج وبراهين، ليس منها نص عن رسول اللَّـه ﷺ على أحد، ثم يطلب أبو بكر منهم أن يبايعوا أحد الرجلين: عمر أو أبي عبيدة، ثم يبايع عمر أبا بكر، ويبايعه الناس، محالٌ أن يصدر هذا من صحابة النبي ﷺ الذين كانوا يعظمون سنة رسول اللَّـه ﷺ ويقفون عند أحاديثه.

ومدفوعة كذلك بما روى عن عمر ﷺ أنه قال: حين طلبوا منه أن يستخلف قال: «إِنْ أَسْتَخْلِفْ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ، مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ، فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، رَسُولُ اللَّـه ﷺ»(١).

وبما رُوى عن عائشة وقد سُئلت: «مَنْ كَانَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ مُسْتَخْلِفًا، لَوِ اسْتَخْلَفَ ؟ قَالَتْ : أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا : مَنْ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ ؟ قَالَتْ : عُمَرُ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا، مَنْ بَعْدَ عُمَرَ ؟ قَالَتْ : أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ»(٢).

فقولهم: لو استخلف دال على أن علمهم أنه لم يستخلف، وإقرار عائشة - وهي ألصق الناس برسول اللَّـه ﷺ وبخاصة في أخر أيامه - يؤكد هذا.

فإذا كان رسول اللَّـه ﷺ لم يوص ولم يستخلف، برغم توفر الدواعي واستفاضتها،

---

(١) صحيح: روه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٧) (ج١١ص٥٤١٢)، ومسلم ك الإمارة باب الاستخلاف وتركه برقم (٣٤٠٥) (ج٥ص٢٣٨٥).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبى بكرالصديق ﷺ برقم (٤٤٠٤) (ج٧ص٣٠٥٦)، والنسائي في الكبرى ك المناقب باب مناقب أصحاب النبى ﷺ من المهاجرين..... برقم (٧٨٩٣) (ج١١ص٥٠٥٣).

وانتفاء الموانع واستحالتها، فهذا أكبر دليل وأوضح بيان على أن الأمة هي صاحبة السلطان، وأن اللّـه عز وجل أراد لها أن تكون على هذه الدرجة من الرشد والنضج، وأن رسول اللّـه ﷺ أراد أن يربيها على ذلك، وأن يتركها لتمارس سلطانها بنفسها.

وكونه ﷺ همَّ أن يكتب، وكونه أرشد الأمة إرشاد الناصح الأمين إلى أبي بكر ولفت نظرها إليه بتقديمه للصلاة وغير ذلك؛ لا يقلل من قيمة ما ذهبنا إليه؛ كلا.. بل يؤكده ويزيده استقرارًا؛ لأن تركه للأمر بعد أن همَّ به دليل على أن الترك مقصود، وأنه ذو بال، ولأن إرشاده للأمة ولفته لنظرها أوضح دليل على أن الأمرَ أمرُها والشأنَ شأنُها.

ولعل رسول اللّـه ﷺ عندما همَّ بالكتابة همَّ بها بوصفه عضوٌ في الأمة صاحبة السلطان، ولكونه رأسها وأمامها وأحرص المؤمنين على ما يصلحها، ولعل كتابته التي هم بها ولم يفعلها كانت من باب الرأي والتدبير لا التشريع الذي أُمر بتبليغه، وإلا لم يكن له أن يؤخره أو يعطله.

الدليل الثاني:

جملة من الأخبار الواردة عن رسول اللّـه ﷺ وعن صحابته فيها التصريح بأن الأمة هي صاحبة الأمر:

١- في صحيح البخاري: عن القاسم بن محمد قال: قَالَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها: وَارَأْسَاهْ، فَقَالَ رَسُولُ اللّـه ﷺ: «ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: وَا ثُكْلِيَاهْ، وَاللّـه إِنِّي لَأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي، وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلَلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهْ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَأْبَى اللّـه وَيَدْفَعُ

الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّـه وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ »(١).

وفي صحيح مسلم: عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّـه ﷺ فِي مَرَضِهِ: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ، وَيَقُولَ قَائِلٌ أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللَّـه وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»(٢).

فقوله ﷺ: (يأبى اللَّـه والمؤمنون) أي: يأبى اللَّـه في قدره الرحيم ويأبى المؤمنون في تصرفهم السليم، وفي هذا تصريح بأن المؤمنين هم الذين يمارسون هذا الحق، وأن هذا الأمر أمرهم.

٢- قولُ النبيِّ ﷺ: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ »(٣)، فالأمر أمرهم جميعاً، فإذا ما جاء من يريد أن يستبد بالأمر ويذهب به بعد أن اجتمعوا عليه فلهم أن يقتلوه لأنه يستلب ما ليس له من مالكه بالقوة، وهذا مما يدل على المكانة العظيمة والدور الكبير للأمة وأنه يترتب على اختيارها من الأحكام ما لا يترتب إذا لم تكن هي المختارة.

---

(١) صحيح: روه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٦) (ج١١ص٥٤١٢)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٤٥٥١) (ج٢١ص١٠٤٧٧)، وأبى نعيم في الحلية برقم (٢٠٣٤) (ج٣ص١٢٤٢)، والبيهقي في الكبرى ك الجمعة باب ماجاء في الوعد برقم (٦٠٧٠) (ج٩ص٤٣٣١).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبى بكرالصديق رضي الله عنه برقم (٤٤٠٦) (ج٧ص٣٠٥٧)،)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب مرض النبى ﷺ برقم (٦٧٤٨) (ج١٥ص٧٠٢٧)، والبيهقي في دلائل النبوة برقم (٢٦٢٧) (ج٦ص٢٥٨٥).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ص٢٤٢٤)، وأبى عوانة في مسنده ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزانى..... برقم (٥٦٣٤) (ج٧ص٣٤٤٨)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٥٢) (ج٢٢ص١٠٩٧٩).

٣- قولُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ للعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ: إِنَّا وَاللَّـهِ لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّـهِ ﷺ فَمَنَعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ وَإِنِّي وَاللَّـهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّـهِ ﷺ[1].

فقول علي ﷺ: لا يعطيناها الناس، دال على أن هذا الأمر للناس يعطونه من شاءوا.

٤- عن حميد بن عبد الرحمن الحميري حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ بِالْبَصْرَةِ قَالَ: أَنَا أَوَّلُ مَنْ أَتَى عُمَرَ ﷺ حِينَ طُعِنَ، فَقَالَ احْفَظْ عَنِّي ثَلَاثًا فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ لَا يُدْرِكَنِي النَّاسُ، أَمَّا أَنَا فَلَمْ أَقْضِ فِي الْكَلَالَةِ قَضَاءً وَلَمْ أَسْتَخْلِفْ عَلَى النَّاسِ خَلِيفَةً وَكُلُّ مَمْلُوكٍ لَهُ عَتِيقٌ، فَقَالَ لَهُ النَّاسُ: اسْتَخْلِفْ، فَقَالَ: أَيَّ ذَلِكَ أَفْعَلُ فَقَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنْ أَدَعْ إِلَى النَّاسِ أَمْرَهُمْ فَقَدْ تَرَكَهُ نَبِيُّ اللَّـهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَإِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ ﷺ فَقُلْتُ لَهُ أَبْشِرْ بِالْجَنَّةِ[2].

فقوله ﷺ: إن أدع للناس أمرهم، صريح في أن الأمر في فهم عمر كما هو في فهم عليٍّ - وهم خلفاء الرسول ﷺ ورموز النظام السياسي الإسلامي - أنه للناس، أي للأمة الرشيدة.

٥- عندما قال أحد الناس «لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ، لَقَدْ بَايَعْتُ فُلَانًا، فَوَ اللَّـهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا فَلْتَةً فَتَمَّتْ، فَغَضِبَ عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي إِنْ شَاءَ اللَّـهُ لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ فِي النَّاسِ فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ....» وخطب خطبة طويلة ختمها بقوله: «مَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُبَايَعُ هُوَ: وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا»[3].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب مرض النبي ﷺ برقم (٤١١٩) (ج٧ص٣٢٢٦).

(٢) إسناده صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٣١٢) (ج١ص١٧٨).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك المحاربين من أهل الكفر والردة باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت برقم (٦٣٥٨) (ج١١ص٥١٢٦)، والإمام أحمد في المسند برقم (٣٨١) (ج١ص٢١٣)، وابن حبان في صحيحه ك البر والإحسان باب حق الوالدين برقم (٤١٨) (ج١ص٤٥٩).

فقد صرح عمر بأن أمر المبايعة والاختيار أمر المسلمين، ومن افتات عليهم فيه فقد غصبهم أمرهم، وينهى أن يبايع أحد أحدًا من غير مشورة، وإن وقع ألا يتابعهم أحد على ذلك؛ لأنه حق الأمة، ويُخشى أن يكون هذا من المتبايعين تغريرًا بأنفسهما، قد يفضي إلى قتلهما بما أحدثا من شقاقٍ في الصف واستلابٍ للحق من أصحابه.

٦- ما رواه الطبري في تاريخه في قصة مبايعة عليٍّ:

«فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء عليٌّ حتى صعد المنبر، فقال: يا أيها الناس عن ملاء وإذن؛ إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد»[١]، وكلام عليّ هنا في غاية الصراحة والوضوح.

٧- قول عمر بن عبد العزيز حين ولي الخلافة: «أيها الناس: إني لست بمبتدع ولكني متبع، وإن من حولكم من الأمصار والمدن إن أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوال»[٢].

٨- قال ابن الجوزي: «عن الحسن بن أبي الحسن ﷺ قال: لما ثقل بأبي بكر رضوان اللّـه تعالى عنه واستبان له من نفسه، جمع الناس فقال إنه قد نزل بي ما ترون ولا أظنني إلا لمأتي، وقد أطلق اللّـه أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي»[٣].

---

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).

(٢) البداية والنهاية (٩/ ١٨٣).

(٣) مناقب عمر بن الخطاب لأبي الفرج ابن الجوزي (ص٥٢) دار الباز مكة ط أولى ١٤٠٠هـ.

الدليل الثالث:

الأحاديث الصحيحة الواردة في التزام الجماعة[١] كقوله ﷺ «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»، وقوله «من رأي من أميره شيئا فليصبر فإنه من فارق الجماعة قدر شبر فمات مات ميتة جاهلية».

وغيرها من الأحاديث التي قرنت بين الإمام أو السلطان والجماعة، وجعلت طاعة السلطان وعدم الخروج عليه لزوما للجماعة، وجعلت الخروج عليه مفارقةً للجماعة، مما يعني أن الأمرَ أمرُ الجماعة، وأن السلطان وكيلهم ونائبهم.

الدليل الرابع:

أن الخلفاء الذين ورَّثوا الحكم لأبنائهم كخلفاء بني أمية وبني العباس كانوا كلما أرادوا أن يعهدوا طلبوا من الأمة أن تبايع، وحملوها على ذلك، حتى إن معاوية قدم المدينة وطلب البيعة ليزيد، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر: أهرقلية ؟ كلما هلك قيصر خلفه قيصر ؟! ورفض البيعة، وأراد معاوية أن يعطيه مالاً فرفض وقال: أبيع ديني بدنياي ؟![٢]

فهذا يدل على أن هؤلاء الخلفاء يعلمون أن الأمر للأمة، وأن أهل العلم فيها لا يغفلون عن هذه الحقيقة، وأنهم إن لم يظفروا بالبيعة بأي طريق كانت فلن يظفروا بالشرعية لدى علماء الأمة وعامتها.

الدليل الخامس:

«أن الإمامة عند أهل العلم معتبرة من الفروض الكفائية، وهي التي يتوجه التكليف

---

(١) انظر هذا الدليل في: الخلافة: للشيخ محمد رشيد رضا دار الزهراء للإعلام العربي ط ١٤٠٨ هـ (ص٢١).

(٢) انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١/ ٢٤٩)، الإصابة في تميز الصحابة لابن حجر العسقلاني دار الجيل بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ (٤/ ٣٢٧).

بها إلى الأمة، فالأمة شرعًا هي المخاطبة بإقامة هذا الواجب، وإذا لم تقم به على وجهه أثِم الكافة»[1]، فهذا من أبين الأدلة على أن السلطان للأمة.

الأساس الثالث: الشورى منهج الحكم:

الشورىٰ في النظام السياسي الإسلامي هي: (استطلاع رأي الأمة أو أهل الحل والعقد منها أو ذوي الاختصاص والخبرة فيها، في الأمور العامة التي للرأي فيها مدخل؛ لاستخراج الرأي الأفضل والمعبر عن إرادة الأمة، ووضعه موضع التنفيذ).

ولها مجالات متعددة، أهمها:

١- اختيار الإمام أو الخليفة أو الحاكم، وتعيينه، وكذلك عزله عند الاقتضاء وتولية غيره.

٢- اتخاذ القرارات الهامة المتعلقة بتدبير الشأن العام.

٣- مجال المباحات لاختيار الأيسر والأنفع.

٤- مجال الاجتهاد الجماعي في استنباط الحكم الشرعي في ضوء مقاصد التشريع

ولها كذلك دوائر متنوعة، أهمها:

١- دائرة الأمة التي تتحقق بالسواد الأعظم منها.

٢- دائرة أهل الحل والعقد.

٣- دائرة أصحاب الشأن في الأمر المعروض.

٤- دائرة المجتهدين من علماء الشريعة.

٥- دائرة أهل الخبرة والاختصاص في المجالات المختلفة.

---

(١) جماعة المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر، د. صالح الصاوي، دار الصفوة، ط١ ١٤١٣هـ (ص٥٩).

ولقد جرى خلاف في وجوب الشورى:

فقال البعض بالوجوب وقال آخرون بالاستحباب، والذي أراه راجحا ولا أتردد ولا أرتاب فيه هو أن الشورى كأساس للحكم واجبةٌ على الأمة، وتفصيل هذا الإجمال: أنه يجب على الأمة - حكامًا ومحكومين - أن يقيموا نظام الحكم على أساس الشورى، ويجب على الحاكم وجوبًا عينيا أن يشاور، ويجب على الرعية وبخاصة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص وجوبًا كفائيًا(١) أن تشير على الحاكم بما هو صواب.

وذلك للآتي:

١- أن اللـه ﷻ- في سورة سميت سورة الشورى، وبعد أن قرر سيادة الشرع في قوله: ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾[الشورى: ١٠]، وبعد أن أوصى بالائتلاف والجماعة في ظل سيادة الشرع في قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]، وبعد أن أمر بالاستقامة على هذه الشريعة ومجانبة الهوى - أخذ يقرر الركائز الأساسية للمجتمع الفاضل الذي يُحكِّم الشريعة ويستقيم على هدايتها ويجتمع ويأتلف تحت سيادتها، وكانت الركيزة التي توسطت الركائز هي الشورى، التي سميت بها السورة؛ ربما لأن الشورى هي عمود فسطاط الجماعة مثلما أن الصلاة عمود فسطاط الدين، وجاءت هذه الركيزة معبّرًا عنها بأسلوب يوحي بأنها أمر ملازم لهم وملتصق بهم لا ينفك عنهم: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهذه العبارة العظيمة «تدل على جلالة موقع الشورى لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة، وتدل على أنهم مأمورون بها»(٢).

٢- ولقد صدع رسول اللـه ﷺ وأمتُه بالأمر الشرعي، وأدركوا جلالة هذا

---

(١) قال الخطابي: «لا تجب الإشارة على الأعيان بل على الكفاية»، أنظر: بدائع السلك (١/ ٦٣).

(٢) أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (٥/ ٢٦٣) دار الفكر ط أولى ٢٠٠١ م

الأمر وأهميته، فحافظوا عليه محافظتهم على الصلاة، وحرصوا عليه حرصهم على الجهاد والدعوة والبلاغ، فلم يترك النبي المشورة حتى في أموره الخاصة، فلقد شاور عليًّا وأسامة بن زيد في أمر الإفك الذي رُميت به أم المؤمنين عائشة، وصعد المنبر وشاور المؤمنين قائلا: «أَشِيرُوا عَلَيَّ فِي أُنَاسٍ أَبَنُوا أَهْلِي....»[(١)]، وعمل بالمشورة إلى درجة أنه ﷺ مضى إلى لقاء المشركين في أحد عملاً بمشورة المسلمين، برغم الرؤيا التي رآها، إذ رأي أنه يضع يده في درع حصينة، وتأولها بأنها المدينة إن أقام بها كانت له حصنًا، فلم يمنعه ذلك من المضي حتى بعد اعتذار المسلمين له، وطلبهم منه أن يفعل ما يراه صوابًا؛ ليعلمهم أمرين: الأول: مكانة الشورى كأصل ثابت وأساس راسخ لا يخضع للاعتبارات ولا للظروف الطارئة، والثاني: أن المشورة تُنهي إلى العزم، وإذا جاء العزم وجب التوكل والمضاء؛ لئلا تنقلب المشورة إلى تردد وتلعثم وارتباك في القرارات.

٣- وبرغم ظهور خطأ الرأي الذي أشار به من أشار بالخروج، وبرغم أن العمل به كان سببًا من أسباب الهزيمة، نزل الأمر السماوي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وذلك لئلا تكون نتيجة المعركة مانعةً من الاستمرار في الشورى[(٢)].

٤- والآية هنا جاءت بصيغة الأمر، والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققو أهل الأصول أن الأمر للوجوب[(٣)].

فقوله وشاروهم يقتضي الوجوب[(٤)]، وليس ثَمَّ قرينةٌ لفظيةٌ ولا عرفيةٌ ولا حاليةٌ

---

(١) رواه البخاري ك الشهادات باب تعديل النساء بعضهن بعضا برقم (٢٤٨١) (ج٥ص٢٠٥٠)، ومسلم ك التوبة باب فى حديث الإفك.... برقم (٤٩٨٠) (ج٧ص٣٤٨٤)واللفظ لمسلم.

(٢) فقه الشورى للغامدي (ص٥١).

(٣) شرح النووي لمسلم (٢/ ١٠٠).

(٤) مفاتيح الغيب للرازي (٩/ ٥٦).

تصرف هذا الأمر عن الوجوب إلى الندب، والقول بأن الأمر بالشورى هنا لتطييب نفوس الصحابة قول بلا دليل، وتأويل بلا مسوغ، وهو مع ذلك ينافي الواقع؛ لأنه لو كان معلومًا عندهم أن مشورتهم غير مقبولة وغير معمول بها مع استفراغهم للجهد في استنباط ما شُورُوا فيه، لم يكن في ذلك تطييبٌ لنفوسهم ولا رفعٌ لأقدارهم، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بعدم قبول مشورتهم[1]، فالتعليل للأمر بالشورى على هذا النحو وصرفه عن الوجوب إلى الندب «تأويل ساقط لا معنى له»[2]، ثم إن هذا التعليل - على فرض صحته - لا ينافي الوجوب.

وليس من المعقول أن يكون الأمر بالشورى جاء لمجرد تأليف قلوب الصحابة[3]، لأن تأليف قلوبهم لا يستدعي أمرًا كهذا، ولقد طيب اللّـه قلوبهم بغير هذا في مثل قوله تعالى لهم: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقوله لـهم: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وغير ذلك من العبارات القرآنية النَدِيَّة.

٥- ولقد استمر النبي ﷺ في العمل بالشورى، واستمر على ذلك صحابته من بعده، وخلفاؤه الراشدون المهديون على دربه، فكانت أمة الإسلام على خير في دينها ودنياها، ثم لما بدأ هذا المبدأ يتقلص، وبدأ هذا الواجب يأفل؛ أخذ الظلام يدب في الأمة، فاستبد فيها ملوكٌ ورّثوا الملك لأبنائهم، وجعلوا أمر الحكم دُولَةً في ذراريهم،

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦/ ٢٧٩).
(٢) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٣٠).
(٣) الشورى والديمقراطية فراق أو وفاق، الشيخ حسن حلاوة عضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث المحلية العلمية للمجلس الأوربي عدد ١٠-١١ (ص٨٠).

وانحسر مدُّ الإسلام في البلاد وفي قلوب العباد؛ حتى آل الأمر إلى ما آل إليه من محن على أيدي التتار والصليبيين، ثم على أيدي الاستعمار الأوربي، ثم على أيدي الصهاينة والأمريكان، فهل يكون الأمر الذي قامت الأمة بقيامه وسقطت بسقوطه مجردَ أمر مستحب ومندوب؟

٦- والثابت، بما لا يدع مجالاً للشك أن الأمة هي صاحبة السلطان،وقد أثبتنا ذلك من قبل بالأدلة القاطعة، فإذا قلنا إن الشورى للإمام مستحبةٌ نكون قد أعطيناه حق تركها وقتما شاء، وأعفيناه من الالتزام بها، وهي السبيل الوحيد لممارسة الأمة لسلطانها، فكيف تقول الشريعة للأمة إنك صاحبة السلطان، ثم تسحب البساط من تحت قدميها فتجعل للحاكم الخيار في أن يشاور أو لا يشاور، ولا تجعل المشاورة في حقه إلا مستحبة؟ إن هذا تناقض وتنافر واختلال تتنزه عنه الشريعة العصماء.

٧- والشورى من قواعد الحكم عند جميع الحكماء، يقول الطرطوشي: «هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة » قال ابن الأزرق: «حرفًا بحرف» ثم نقل عن ابن العربي قوله: «المشاورة أصل الدين وسنة اللّـه في العالمين وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده»[(١)].

وإن أحدًا لا يخالف الحكماء ولا الطرطوشي ولا ابن الأزرق ولا ابن العربي فيما قالوه، ومن المؤكد أن جميع من تعرض للشورى سواء من قال بالوجوب أو الندب لا بد وأنه يسلم بأن الشورى في العقل والحكمة والشرع أساس المملكة وقواعد السلطنة وأصل الدين وسنة اللّـه في العالمين؛ فكيف يمكن أن يقال عنها - وهي على هذه الدرجة من الخطورة - بأنها مجرد شيء مستحب؟

---

(١) بدائع السلك (١/ ٦٣).

إذًا فالشورى واجبة كأساس للحكم، ووجوبها على الحاكم وجوب عيني، وعلى الأمة وجوب كفائي، ولا نستطيع أن نخالف الشرع والعقل والواقع والحكمة فنقول بأقل من هذا.

كما اختلفوا في مسألة أخرى وهي: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟

وقد استدل كل فريق بأحاديث لا تصلح للاستدلال، وبآيات لا تدل من قريب أو بعيد على ما ذهب إليه، والذي أراه أن الاستدلال يكون بالسوابق التاريخية وبالمعقول والأصول، فأما من جهة الاستدلال بالسوابق التاريخية - وهو أهم الأدلة وأخطرها - فإن الملاحظ فيه أن كفة إحدى الطائفتين راجحة والأخرى طائشة، فالذين ذهبوا إلى أن الشورى معلمة لا ملزمة قالوا: إن الرسول ﷺ وخلفاءه الراشدين ﷺ خالفوا الشورى في مسائل عديدة ولم يلتزموا بما أشارت به الأمة في مواقف كثيرة، وهؤلاء قد أبعدوا النجعة وركبوا الصعب، فأما ما حصل في صلح الحديبية فهو أن رسول اللـه ﷺ سار بالمسلمين يقصدون العمرة، فلما كانوا ببعض الطريق جاءهم من يخبرهم أن قريشا أعدت العدة لقتالهم، فقال رسول اللـه ﷺ **«أَشِيرُوا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيَّ، أَتَرَوْنَ أَنْ أَمِيلَ إِلَى عِيَالِهِمْ وَذَرَارِيِّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَصُدُّونَا عَنْ الْبَيْتِ؟ فَإِنْ يَأْتُونَا كَانَ اللَّـه قَدْ قَطَعَ عَيْنًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَإِلَّا تَرَكْنَاهُمْ مَحْرُوبِينَ»، قَالَ أَبُو بَكْرٍ : يَا رَسُولَ اللَّـه، خَرَجْتَ عَامِدًا لِهَذَا الْبَيْتِ لَا تُرِيدُ قَتْلَ أَحَدٍ وَلَا حَرْبَ أَحَدٍ، فَتَوَجَّهْ لَهُ، فَمَنْ صَدَّنَا عَنْهُ قَاتَلْنَاهُ، قَالَ: «امْضُوا عَلَى اسْمِ اللَّـه»**[1].

(١) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب غزوة الحديبية برقم (٣٨٨٧) (ج٧ص٣٠٦١)، وابن أبي شيبة في مصنفه ك المغازي باب غزوة الحديبة برقم (٣٦١٤٦) (٢٢ص١٠٥٢٥).

فمضى رسول اللّـه ﷺ بمشورة أبي بكر - الذي فيما يبدوا مثّل رأي الجماعة يومها لأنه قال ما قال وأقره الناس عليه بسكوتهم وعدم معارضتهم - ولم يخالف رسولُ اللّـه ﷺ ما انتهت إليه المشورة «غير أن الذي حدث بعد ذلك قلب الأوضاع والنيات، فبينما النبي ﷺ على ناقته القصواء....إذا بالناقة تبرك...فقالوا: خلأت القصواء، فقال رسول اللّـه ﷺ: «**مَا خَلأَتِ الْقَصْوَاءُ وَمَا ذَاكَ لَهَا بِخُلُقٍ، وَلَكِنْ حَبَسَهَا حَابِسُ الْفِيلِ، ثُمَّ قَالَ : وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعَظِّمُونَ فِيهَا حُرُمَاتِ اللّـه إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا**»[١]. هذه الحالة كانت بداية التحول، وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ورأي الناس.. فإذا كُلّم في ذلك: قال إني رسول اللّـه ولست أعصيه وهو ناصري»[٢].

فسياق الحادثة يدل على أن النبي ﷺ لم يعمد إلى مخالفة الشورى، وإنما عمل بما أمره اللّـه، وأمرُ اللّـه مقدمٌ على أمر العباد، ويؤكد هذا جواب النبي ﷺ على عمر حين راجعه في مسألة إبرام عقد الحديبية مع قريش، حيث قال «**إِنِّي رَسُولُ اللّـه، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ**»[٣]، وعليه: «فالاستدلال بهذه الحادثة على عدم إلزامية الشورى باطل من أساسه»[٤]، يقول الإمام القسطلاني معلقاً على هذه العبارة النبوية: «فيه تنبيه لعمر رضي الله عنه على إزالة ما حصل عنده من القلق، وأنه ﷺ لم يفعل ذلك لأمر أطلعه اللّـه عليه من

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الشروط باب الشروط في الحروب والمصالحة.... برقم (٢٥٤٣) (ج٥ص٢١١٢)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٥٤٣) (ج١٦ص٧٦١٩)، وابن حبان ك السير باب الموادعة والمهادنة برقم (٤٩٨١) (ج١١ص٥١٨٥)، والطبراني في الكبير برقم (١٦٤٨٠) (ج١٩ص٩١٦٨)، البيهقي في الكبرى ك الأشربة و الحد فيها باب ماجاء في تعشير أموال بني تغلب... برقم١٧٣٠٧) (ج٢٥ص١٢٤٧١).

(٢) الإسلام والاستبداد السياسي، الشيخ محمد الغزالي - دار الكتب الحديثة بمصر، ط ١٩٦١، (ص٥٢-٥٣).

(٣) صحيح: انظر الحديث السابق.

(٤) الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها.

حبس الناقة وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحي من اللـه»(١).

وأما ما وقع من أبي بكر فيما يتعلق بإنفاذ بعث أسامة وقتال مانعي الزكاة فلم يكن مخالفةً للشورى وإنما كان اتباعًا للدليل الظاهر، وتنفيذًا لأمر رسول اللـه ﷺ الذي أوصى في مرضه الذي مات فيه بإنفاذ بعث أسامة، والذي قال: **أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللـه، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ**(٢). والزكاة حق المال، ولا يصح لأحد أن يفرق بين الصلاة والزكاة، «فمسألة إنفاذ بعث أسامة بن زيد إلى الشام كان أبو بكر ينفِّذ فيها أمر رسول اللـه ﷺ... وما يصدق عليها يصدق على تأمير أسامة على الجيش، فما كان لأحد من المسلمين مجتمعين أن يخالف أمر رسول اللـه ﷺ»(٣)، ومسألة قتال مانعي الزكاة مسألة ظهر فيها الدليل الشرعي الذي اقتنع به عمر بعد ذلك وقال: «**فَوَاللـه مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللـه صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ** رضي الله عنه **، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ**»(٤).

ولا يبعد أن يكون الأمر قد انتشر بين الناس وتأيَّدَ بعد هذا الحوار الذي دار بين عمر وأبي بكر بحديث ابن عمر مرفوعًا: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللـه وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللـه، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللـه**»(٥). بل إن من

---

(١) إرشاد الساري.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الزكاة باب وجوب الزكاة برقم (١٣١٨) (ج٣ص١٠٧٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لااله إلا اللـه..... برقم (٣٢) (ج١ ص٧٤).

(٣) الشورى د. أحمد رسلان (ص٣٠٧-٣٠٨).

(٤) صحيح: انظر الحديث السابق.

(٥) متفق عليه: رواه البخاري ك الإيمان باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة.... برقم (٢٤) (ج١ ص٢٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لااله إلا اللـه..... برقم (٣٥) (ج١ ص٧٧).

المؤكد أن الصحابة الذين أجمعوا على قتال ما نعي الزكاة وعلى قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة - حال كونها ذات شوكة ومنعة - لم يجمعوا على ذلك إلا عن قناعةٍ بالدليل الشرعي الذي أقامه أبو بكر في عبارته الموجزة «والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة فإن الزكاة حق المال» وبحديث ابن عمر، وبغيره من الأدلة، فالمسألة إذًا خارجة عن نطاق الشورى.

وأما مسألة سواد العراق فإن عمر ﷺ رأي أن أرض العراق وما شابهها من الأرض المغنومة عنوةً تترك تحت يد أهلها، على أن يوضع عليهم الخراج الذي يطيقونه؛ وذلك لأن مصلحة الأمة في مستقبلها تستدعي إلا تكون الأرض دُولة بين الغانمين، وتأول فيها آية الحشر التي نزلت في الفيء، ووافقه على ذلك جماعة من الصحابة، منهم عثمان وعليّ ومعاذ وطلحة[١]، وخالفه آخرون منهم بلال وعمار وابن عوف وغيرهم، وتأولوا فيها آية الأنفال التي نزلت في الغنائم، وظل الأمرُ مطروحًا يومين أو ثلاثة[٢]، وقد أقام عمر حجته على المخالفين، ووافقه بعد ذلك جمهور الصحابة، والذي يؤكد خضوع عمر للشورى وعدم استبداده بالرأي قولته المشهورة عن جبهة المعارضة التي تزعمها بلال ﷺ: «اللهم اكفني بلالاً وأصحابه»[٣].

وقد نقل أبو عبيد القاسم بن سلام رأيًا آخر، وهو أن عمر ﷺ قد استطاب نفوس الفاتحين فتنازلوا عن حقهم برضى[٤].

---

(١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان (ص١٣٩).
(٢) انظر: كتاب الخراج للقاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (فصل الفيء) ص٣٥ وما بعدها المكتبة الأزهرية للتراث ط ١٩٩٩م.
(٣) المصدر نفسه (ص٣٧)
(٤) الأموال لأبي عبيد نقلا عن تاريخ التشريع الإسلامي ص١٤١

إذًا فليس مع المستدلين بالسوابق التاريخية على عدم إلزامية الشورى أدنى متمسك، بينما نجد المستدلين بها على إلزامية الشورى يتمسكون بسبب متين، وهو أن رسول اللَّـه ﷺ كان دائمًا ينزل إلى رأي الصحابة حتى ولو خالف ما يحبه ويميل إليه، برغم كونه- بما أنعم اللَّـه عليه من الوحي وما تكفل له من الهداية - غنيًّا عن مشورتهم، وبرغم أنه رسول اللَّـه إليهم، فلو أنه لم يشاورهم ولم يلتزم بما أشاروا عليه به لم يكن متعديًا على سلطان الأمة، ولم يكن عليهم إلا اتباعه في كل وادٍ يسلكه، غيرَ مسائلين ولا معترضين؛ لأنه الرسول، وليست الأمةُ أمةً إلا برسولها، وليس لها رشادٌ ولا سلطانٌ إلا به، وسلطانها لا يُقَدَّم على طاعته، برغم ذلك كله شاور الرسول ﷺ أمته في كل موقف، والتزم بما أشاروا عليه به في كل موضع، ولم يخالفهم مرة قط إلا إلى ما هو أولي بالاتباع من كل قول ومشورة وهو الوحي المعصوم، وما ذلك إلا ليُعَلم من وراءه من الخلفاء والحكام أن ليس لهم أن يستبدوا بالرأي، وليُعَلِّم الأمة كلها أنها صاحبة السلطان، وأن لها أن تمارس هذا السلطان من خلال الشورى، وعليها أن تحافظ عليه وألا تفرط فيه.

وأما من جهة المعقول فإن الاستدلال به على إلزامية الشورى وجيه يتفق مع مقاصد الشرع، فإن القول بعدم إلزامية الشورى قول يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها، وعدم تحقيقها للحكمة التي من أجلها شرعت، ويؤدي كذلك إلى الاستبداد والعسف، والدَّفْعُ بأن الشورى إنما شُرعت لمعاني أهمُها معرفةُ الرأي الصواب[1] لا يُغني إلا كما يُغني من الجوع الاستياكُ بعود الأراك؛ لأن معرفة الرأي الصواب لاجدوى لها إذا كان الحاكم سيفعل ما بدا له خطئًا كان أو صوابًا، وباقي

---

(١) انظر: الشورى كيفيتها ومدى إلزامها (ص١٢٢).

هذه المعاني من نتائج الشورى الملزمة، أما الشورى غير الملزمة فلا تحقق هذه المعاني[١]، ومحاولة الهروب من شبح الاستبداد بالاتكال على أن «الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها قد وضعت يدها على مفتاح الدكتاتورية والاستبداد وأغلقته بما شرطت من شروط في الحاكم... »[٢]، هذه المحاولة هي عين التكريس للاستبداد؛ لأن الإمام مهما توافرت فيه الشروط ليس معصومًا، وشهوة السلطان تستبدُّ بولي الأمر إذا استبدَّ بالأمر دون الرعية، والشعوبُ إذا استسلمت لحكامها استسلامَ العباد لربهم وسلَّمت لهم الزمامَ كتسليمها للَّـه حركت فيهم شهوة التألُّه، التي لا تتحرك إلا على عروش السلطنة، والتي لا يعصم منها إلا الذي عصم يوسف من أن يقع على امرأة العزيز، والرعيةُ إذا (تنعجت) فلا تلومَنَّ إلا نفسها إذا وجدت حكامها وبطانتهم ذئابًا ضارية ذات أنياب ومخالب.

وأما من جهة الأصول فإن بحث المسألة بمعزل عن أصلها الذي بنيت عليه هو الذي أدى إلى هذا التخبط، فالأصل الذي تبني عليه هذه المسألة هو الأساس السابق، وهو أساس: سلطان الأمة، فإذا كنَّا لا نشك في أن السلطان للأمة، فلماذا نشك ونرتاب في أن الأمة - التي هي صاحبة السلطان - لها أن تلزم الحكام بما أشارت عليهم به، ولماذا نفترق إلى فريقين أحدهما يقول بأن الشورى ملزمة وآخر يقول بأنها معلمة؟

إن الشورى حيث تكون في نظام الحكم الإسلامي فهي معلمة وملزمة؛ وحيث كانت في أي موضع غير هذا الموضع فقل فيها ما شئت من الإعلام أو الإلزام، وإن الاختلال والاضطراب لا يمكن أن يتسلل إلى الشريعة الإلهية المحكمة، وإنما يكون الاختلال في الرؤية والاضطراب في النظرة؛ بسبب التناول المفرق للمسائل غير المفترقة.

---

(١) الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها (ص٢٨٠).

(٢) الشورى كيفيتها ومدى إلزامها (ص١٢٢).

الأساس الرابع: التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

إذا كانت الأمة هي صاحبة السلطان، والإمام وكيلها ونائبها؛ فإن العلاقة بينهما ليست مجرد علاقة بين موكل ووكيل، وإنما هي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام، والميزان الدقيق الذي يحدد الحقوق والواجبات ويفصل عند النزاع ويرد إليه عند الاختلاف هو الكتاب والسنة، ولقد أصَّلَ القرآنُ الكريم لهذه العلاقة في آيتين من كتابه، قال تعالى في سورة النساء: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝٥٨ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩ ﴾ [النساء: ٥٨-٥٩].

قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية اللّـه تعالى، فإذا أمروا بمعصية اللّـه، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب اللّـه وسنة رسوله ﷺ(١).

فالآية الأولى أجملت واجبات الحكام تجاه الرعية حيث أوجبت عليهم أداء الأمانات والعدل في الحكم، وهذان «جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة»(٢)، والآية الثانية أجملت واجبات الرعية فذكرت أعظم الواجبات ونبهت به على سائرها، وهو الطاعة، ثم ختمت الآيتان بتقرير المرجعية التي يرد إليها عند وقوع التنازع بين

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٦).
(٢) المصدر نفسه (ص٧).

الراعي والرعية وهي الوحي المعصوم: «فردوه إلى اللّـه والرسول».

هذا التكامل في العلاقة بين الراعي والرعية هو نتيجة طبيعة لاستقامتهما على منهج اللّـه عز وجل، كما أن التنافر في العلاقة بينهما نتيجة طبيعية لانحرافهما عن منهج اللّـه عز وجل، يقول النبي الكريم ﷺ: «خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»[(١)]، ويقول: «كما تكونوا يولَّ عليكم»، وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٢٩﴾ ﴾ [الأنعام: ١٢٩].

فهذا التكامل ناتج عن كمال الشريعة الإسلامية، وهو في الوقت ذاته يلبي السنة الإلهية: «كما تكونوا يولَّ عليكم» ثم هو بعد ذلك يعتبر الضمان لتحقيق المقاصد العامة من وراء إنشاء النظام السياسي، والتي تسمى مقاصد الإمامة[(٢)]، والتي تتلخص في: حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ثم تتفرع إلى: حفظ الدين بالدعوة والجهاد وتنفيذه بإقامة الحدود وبحمل الكافة عليه بالرغبة والرهبة، وبالحكم بما أنزل اللّـه، وإلى إقامة العدل، ورفع الظلم، وجمع الكلمة ومنع الفرقة، وعمارة الأرض، وهداية العباد إلى ربهم وسوقهم إليه.

ولكي يتحقق هذا التكامل فإن الشريعة الإسلامية حددت واجبات ومسئوليات على الإمام تجاه الرعية، وفي المقابل حددت واجبات ومسئوليات على الرعية تجاه الإمام، وكل

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب خيار الأئمة وشرارهم برقم (٣٤٥٣) (ج٥ص٢٤٢٨)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٣٣٥١) (ج٢١ص١٠٠١٤)، والدارمي في السنن ك الرقاق باب في الطاعة ولزوم الجماعة برقم (٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم (٤٦٨٧) (ج١٠ص٤٨٦٢)، والطبراني في الكبير برقم (١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

(٢) انظر: الإمامة العظمى للدميجي (ص٧٩) وما بعدها.

واجب في شريعة اللّـه يقابله حق. وكل هذا مفصل في مواضعه من كتب السياسة الشرعية وكتب الأحكام السلطانية، بأدلة وافرة من الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

الأساس الخامس: إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان:

إن الدولة الإسلامية تتميز عن غيرها بأنها دولة مبادئ، فهي تقوم على المبادئ، وترعي وتظل بعنايتها المبادئ، وتسعى بالدعوة والبلاغ ثم بالجهاد الشريف الكريم إلى تقرير المبادئ وإسعاد البشرية بها.

وإن نظام الحكم في الإسلام يستمد شرعيته من مصدرين : الأول: سيادة الشرع الذي قرر بأحكامه وتشريعاته وتوجيهاته المبادئ والحريات وحقوق الإنسان، الثاني: سلطان الأمة التي يربيها الشرع المطهر على إقرار المبادئ وصيانة الحريات ورعاية حقوق الإنسان.

والقرآن والسنة شاهدان صادقان على تقرر هذه المبادئ وهذه الحريات وهذه الحقوق، وعلى أنها من أهم وأعظم ما يناط بالنظام السياسي الإسلامي، والتاريخ الإسلامي شاهد صادق على التطبيق العملي لها في عصر النبوة وصدر الإسلام.

وليس من المبالغة ولا التهويل أن نقول: إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يكن سوى ترديدًا عاديًا لبعض ما جاء به القرآن الكريم وقرره دين الإسلام، وطبقته الأمة الإسلامية في أزهى عصورها، وإن ما تتيه به أوروبا وأمريكا اليوم وتزعم أنه وليد حضارتها وربيب مدنيتها قد جاء به الإسلام بأوسع وأعمق منه منذ خمسة عشر قرنا من الزمان.

ولقد قامت نظرية حقوق الإنسان في الإسلام على أسس متينة، من أهم هذه الأسس:

١- تكريم القرآن للإنسان:

فالإنسان في القرآن مخلوق مكرم، له من الخصائص ما يميزه عن سائر الخلق؛ فهو

الذي صرح القرآن بتكريمه وتفضيله، قال تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء : ٧٠]، والآيات الدالة على هذا كثيرة وتنوعة.

هذا التكريم كان له صداه الواسع في مجال تقرير حقوق الإنسان في الإسلام.

٢- رحمة الله ببني الإنسان:

النصوص الدالة على رحمة اللّه تعالى ببني الإنسان أكثر من أن تحصى، وهي تقرر أصلاً له أثر عملي يصب في مجال حقوق الإنسان، وهو أن المسلم مطالب في نصوص الشرع بأن يتخلق بالرحمة؛ تأثراً بالرحمة التي تفيض في دين اللّه، وتشع من كتاب اللّه، فلابد من التراحم بين الناس، قال رسول اللّه ﷺ «**الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ**»(١)

وقال ﷺ: «**لَا تُنْزَعُ الرَّحْمَةُ إِلَّا مِنْ شَقِيٍّ**»(٢).

وهذه التربية الأصلية على الرحمة هي أعظم ضمان لحفظ حقوق الإنسان؛ لأنها

---

(١) صحيح: رواه أبوداود ك الأدب باب في الرحمة برقم (٤٢٩٣) (ج٦ص٢٩٢٥)، والترمذي ك البر والصلة باب ماجاء في رحمة المسلمين برقم (١٨٤٤) (ج٤ص١٧٢٠)، والإمام أحمد في المسند برقم (٦٣١٥) (ج٦ص٢٥٥٥)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب الإمام لايجمربالغزى برقم (١٦٤٧٠) (ج٢٤ص١١٨١٨)، وصححه الألباني في الصحيحة برقم (٩٢٥).

(٢) حسن: رواه أبوداود ك الأدب باب في الرحمة برقم (٤٢٩٤) (ج٦ص٢٩٢٥)، والترمذي ك البر والصلة باب ماجاء في رحمة المسلمين برقم (١٨٤٣) (ج٤ص١٧١٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (٩٤٩٠) (ج٨ص٣٧٠١)، وابن حبان في صحيحه ك البر والإحسان باب الرحمة برقم (٤٧١) (ج٢ص٥١٥)، والبخاري في الأدب المفرد باب ارحم من في الأرض برقم (٣٦٩) (ص٢٢٤)، والطبراني في الأوسط برقم (٢٥١٧) (ج٣ص١٢٠٣)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٠٥) (ج٢٢ص١٠٩٤٥)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم (٣٤٢٤).

تربي الضمير البشري للناس جميعاً حكامًا ومحكومين على التراحم والرعاية للخلق.

٣- وحدانية الرب ووحدة الأب:

الناس جميعًا - على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وأوطانهم وقومياتهم- ليس لهم إلا رب واحد، هو اللَّـه ﷻ خالق هذا الكون المتفرد عليه بالملك والسلطان، قال اللَّـه ﷻ مخاطبا الناس جميعا: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف : ٥٤]، وهم جميعا يرجعون إلى أب واحد، هو آدم ؑ، قال اللَّـه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، وعلى هذا: فكل الناس سواسية لا فرق بين إنسان وآخر إلا بما يقدم من إيمان وعمل صالح نافع، قال رسول اللَّـه ﷺ في حجة الوداع: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بالتَّقْوَى**»(١) وهذا الذي قرره القرآن وأكدته السنة وطبقته أمة الإسلام في أزهى عصورها وتعاملت مع أمم الأرض على أساسه يعتبر أصلا عظيما للإخاء الإنساني وقاعدة كبرى لنظرية حقوق الإنسان.

٤- الإنسان موضوع هذا القرآن:

مع أول بزوغ لشمس الإسلام، وفي أول كلمات تتنزل من السماء إلى الأرض كان هذا الأمر ملحوظًا بشدة، وهو أن القرآن الكريم وجَّه عنايته بالإنسان - جنس الإنسان - ولم يقصر عنايته وخطابه على طائفة من الناس دون أخرى، فكان خطابه: «يا أيها النـاس» «يا أيها الإنسـان» «يا بني آدم».

---

(١) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٢٢٨٧٢) (ج٢٠ص٩٧٤٩)، والبيهقي في الشعب برقم (٤٧٦٢) (ج٧ص٣١٥٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٩٦٣).

وهذا يدل على أمرين يعتبران دعامتين لحقوق الإنسان:

الأول: عالمية الإسلام، وهي الخاصية التي اتسم بها هذا الدين من اللحظة الأولى، كما صرحت بذلك سور مكية مثل: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١].

الثاني: أن الإنسان هو موضوع هذا القرآن وأن عناية القرآن متوجهة إلى الإنسان؛ وهذا ملاحظ حتى في أول آيات أنـزلت من القرآن: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق آية١: ٥] فقد ذكر الإنسان في هذه الآيات القصار مرتين: مرة يمتن اللّـه عليه بالخلق، ومرة يمتن عليه بأنه علمه ما لم يكن يعلم.

فموضوع هذا القرآن هو هداية الإنسان وإرشاده، وتقويمه وإسعاده، والأخذ بيده، وإقالة عثرته، ونفض اليأس والأسى عنه، وتجنيبه الضياع والتهلكة، وبعث همته ليغذ السير في الطريق إلى اللّـه ﷻ، حيث يدرك الجنة التي خرج منها أبوه آدم.

ومن تصفح القرآن وجد فيه هذه الظاهرة التي أجمع العلماء على رصدها، وهي أن ما جاء به القرآن من شريعة محكمة موضوع لمصالح العباد في المعاش والمعاد[1]؛ وفي هذا دليل على أن القرآن يشتمل على الضمانات الكافية والتشريعات الوافية في مجال حقوق الإنسان.

D- العدل المطلق في القرآن:

بقدر ما يقوم دستور أمة من الأمم على العدل بقدر ما يكون أكثر ضمانا لحقوق الإنسان، ونحن إن تأملنا القرآن الكريم وجدنا هذا المبدأ ظاهرا وبارزًا، والعدل في القرآن يدور حول محورين: الأول العدل الإلهي في معاملة الإنسان، فمن مظاهر هذا العدل أن اللّـه تعالى لا يظلم أحدًا يوم القيامة ولو مثقال ذرة وقد بين اللّـه هذا في أكثر من موضع،

---

(١) انظر الموافقات (١/ ١٤٨) وإعلام الموقعين (١/ ٩٧).

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء : ٤٠] ومن مظاهر العدل الإلهي أن اللّـه لا يؤاخذ العباد إلا بعد قيام الحجة الرسالية عليهم، برغم قيام البراهين الكونية، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء : ١٥]، ومنها أن اللّـه تعالى لا يُحَمِّل نفسًا وزر نفس أخرى، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر : ١٨].

المحور الثاني: أن اللّـه ﷻ شرع العدل وجعل الشرع ميزاناً يضبط التعامل بالعدل، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى : ١٧].

فقد شرع اللّـه العدل في الحكم فقال: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٨]. -أي: اللّـه يوصيكم إن حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، وشرع العدل في القول والحكم على الناس وإبداء الرأي في الأشخاص فقال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام : ١٥٢].

وشرع العدل في العشرة بين الزوجين، فبين أن لكل واحد منهما على الآخر مثل ما عليه تجاهه، وهذا في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة : ٢٢٨]، وشرع العدل في المعاملة المالية؛ فحرم أكل الأموال بالباطل فقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وفي الجملة فإن اللّـه ﷻ لا يظلم، ولا يحب لعباده أن يظلموا؟

ولذلك قال في الحديث القدسي: «**يَا عِبَادِي : إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا.....**»(١).

والظلم هو مكمن الخطر على حقوق الإنسان، والعدل هو منبع الرعاية لحقوق

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك البر والصلة والأدب باب تحريم الظلم برقم (٤٦٨١) (ج٧ص٣٢٦٧)، وابن حبان في صحيحه ك الرقاق باب التوبة برقم (٦٢٥) (ج٢ص٦٧٩)، وابن خزيمة في التوحيد برقم (٩) (ج١ص٥)، و البزار في مسنده برقم (٣٤٥٢) (٦ص٢٥٩٦)، والبيهقي في الشعب برقم (٦٥٨٥) (ج٩ص٤١٨٧)، وأبو نعيم في الحلية برقم (٦٧٤٦) (ج٨ص٣٦٥٤).

الإنسان؛ لذلك فإن ابتناء حقوق الإنسان في الإسلام على أساس العدل شاهد على أن هذا الدين العظيم لا يمكن أن يهدر شيئا من حقوق الإنسان.

هذه هي أهم الأسس التي تبنى عليها نظرية حقوق الإنسان في القرآن، ولست أزعم أنني استوعبت الأسس والقواعد، ولكنها إلمامة في عجالة وليست دراسة مستوفاة.

أما جوانب رعاية حقوق الإنسان في دستور الدولة الإسلامية (الكتاب والسنة) فهي كثيرة ومتعددة نذكرها إجمالاً:

١- حق الإنسان في أن يعرف ربه.

٢- حق الحياة.

٣- حق الحرية.

٤- حق الإنسان في الأمن.

٥- حق صيانة العرض.

٦- حق الملك.

٧- حق التنقل والهجرة والسعي في الأرض.

٨- حق العمل وحقوق العمال.

٩- حق التعليم.

١٠- حق الضمان الاجتماعي، وتوفير ضمانات العيش الكريم.

١١- حق الإنسان في سلامة صحته البدنية والنفسية والعقلية.

١٢- حق المساواة والعدل.

١٣- حق ممارسة الحريات.

أ- حرية التفكير أو الحرية الفكرية.

ب- حرية الرأي والتعبير.

ج- حرية الاعتقاد (أو الحرية الدينية).

هذه هي أهم الحقوق، وهناك حقوق كثيرة، منها حقوق سياسية مثل حق الممارسة السياسية والذي يضمنه مبدأ الشورى في الإسلام ومنها الحقوق الاجتماعية والأسرية، مثل حق الزواج الذي يجعله القرآن واجبا على الدولة وعلى المجتمع وعلى مجموع الأمة، ومنها حقوق الأمومة والطفولة.

هذه الحقوق ثابتة في الشريعة الإسلامية، وعلى الدولة الإسلامية مسئولية رعايتها والمحافظة عليها، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة ومن التاريخ الإسلامي كثيرة ومتنوعة وصادقة، وليس هذا موضع بسطها.

الأساس السادس: وحدة الأمة وواحدية الإمام:

الأمة الإسلامية أمة واحدة، مهما تعددت فيها المذاهب وتنوعت فيها المشارب، ومهما تباينت فيها المآرب، واختلفت فيها المطالب، لا يستطيع زاعم أن يزعم أنها ليست أمة واحدة؛ ذلك لأن ربها واحد، ودينها واحد، وقبلتها واحدة، ووجهتها التي تسير فيها واحدة، ونبيها الذي تتأسى به وتترسم خطاه واحد، ودستورها الذي تدين له بالطاعة والولاء واحد.

وليس هذا هو منتهى ما يجزم به الجازم ويقطع به الحازم، بل وراءه ما يحتضنه مما قطع به الكتاب العزيز وجزم، حيث يقرر أن أمة التوحيد من لدن آدم إلى يوم الدين أمة واحدة، برغم تعدد الأنبياء، والكتب وتنوع المناهج والشرائع، وذلك مرده لأمرين: الأول: أن ربهم الذي يتوجهون له بالعبادة ويدينون له بالاستسلام والطاعة رب واحد، ففي سورة الأنبياء بعد سرد مجمل لقصص الأنبياء يأتي هذا التقرير

كالراية المرفوعة: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[الأنبياء: ٩٢]، وآخر مثله في مثل موضعه في سورة المؤمنون: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ ﴾ [المؤمنون: ٥٢].

الأمر الثاني: أن دينهم واحد، قوامه التوحيد الخالص، بعبادة اللّـه وحده واجتناب الطاغوت كله، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال : ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩].

لهذا - ولمصالح شرعية سامية - لا يصح في حال القدرة والاختيار أن تتعدد الدول داخل محيط أمة الإسلام، ولا أن يتعدد الأئمة على كراسي الحكم في أمة الإسلام، وإن جاز هذا التعدد في بعض الأزمان لظروف أكبر من احتمال الأمة وللملابسات أضخم من وسعها وطاقتها؛ فإن من المؤكد الثابت أن ما يجوز للضرورة والاقتهار لا يجوز في حال القدرة والاختيار.

ووجوب تقدير الضرورة بقدرها مما لا ينازع فيه أحد من علماء الإسلام مهما تناءت بهم الديار وتفرقت بهم الأمصار.

وهذا الذي قدمناه هو قول أهل السنة بأجمعهم، ومعهم جمهور المسلمين من شتى الفرق، وهو الذي أجمع عليه السلف[١] من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، قبل أن

(١) نقل الاجماع النووي في شرحه لصحيح مسلم (١٢/ ٢٣٢)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٣)، وابن حزم في مراتب الإجماع (ص١٤٤).

يبزغ أولئك القلة المتفرقة في القرون، الذين نازعوا[1] في هذا الأصل العريق ذي الجذر العميق، من أمثال الجاحظ من المعتزلة، ومحمد بن كرام وأبي الصباح السمرقندي من الكرامية، والحمزية من الخوارج، والزيدية من الشيعة.

ومستند الإجماع أدلة من الكتاب والسنة، هي في مجموعها تعطي ما يغني عن الإجماع لو لم يكن هناك إجماع، من هذه الأدلة:

١- الآيات الكثيرة التي تأمر بالاجتماع والائتلاف وتنهى عن التفرق والاختلاف، وتمضي بالأمة الواحدة إلى هدفها المنشود على طريق الوحدة الإسلامية الكبرى، من هذه الآيات:

٢- قول اللـه ﷻ من سورة آل عمران: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: ١٣].

فهذه الآية الكريمة تأمر المسلمين (جميعًا) بأن يجتمعوا على الحق الذي جاءهم من عند اللـه، وأن يعتصموا جميعا بحبل اللـه الذي هو كتابه، وألا يتفرقوا، وأن يشكروا نعمته عليهم إذْ جمع شتاتهم وألف بين قلوبهم وجعلهم في ظل دينه إخوانًا؛ وذلك بأن يحافظوا على الوحدة والجماعة.

فالآية تصبغ الأمة الإسلامية بصفتين تتميز وتمتاز بهما عن سائر الأمم، وهما: الاتباع والاجتماع، الاتباع الذي يمثله سيادة الشرع، والاجتماع الذي يمثله وحدة الدولة.

ب- قول اللـه ﷻ من نفس السورة : ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [آل عمران: ١٥].

فالتفرق والاختلاف غير جائز في أي صورة من الصور، سواء كان في الدين أو في

(١) انظر الفصل لابن حزم (٤/ ٨٨)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٥٥)، والفرق بين الفرق (ص٢٢٣).

الدنيا، وسواء كان بسبب تفرق المذاهب والمشارب أو بسبب اختلاف المآرب والمطالب؛ لأنه يفضي كله إلى نتيجة واحدة هي الفشل والضعف وذهاب الريح وضياع الأمانة.

جـ- قول اللّـه ﷻ: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٤٦﴾ [الأنفال: ٤٦]، ولا شك أن تعدد الدول وتعدد الكراسي والعروش وتعدد الجالسين عليها مظنة التنازع المفضي إلى الفشل، والتهارش المفضي إلى ذهاب الريح، والتناحر المفضي إلى أن تكون السيوف مسلولة على أهل التوحيد مغمودة عن أهل الشرك.

٢- الأحاديث التي تدل في مجموعها - وهي صحيحة مروية في البخاري ومسلم - على المنع من تعدد الأئمة منها:

١- ما رواه مسلم عن عرفجة قال: سمعت رسول اللّـه ﷺ يقول: «**مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ**»[1].

ب- عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «**إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا**»[2].

جـ- عن عبد اللّـه بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول اللّـه يقول: «**وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ، فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا**

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر السلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ ص٢٤٢٤)، و الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح ك الإمارة والقضاء برقم (٣٦٧٨) (ج٢ ص٣٣٧).

(٢) صحيح: مسلم ك الإمارة باب إذا بويع لخليفتين برقم (٣٤٥٠) (ج٥ص٢٤٢٥)، والحاكم في المستدرك ك الجهاد باب ستكون بعدى هنات..... برقم (٢٥٩١) (ج٤ص١٧٤٩)، والطبراني في الأوسط برقم (٢٨٢٢) (ج٣ص١٣٤٧)، وابن حزم في المحلى ك التوحيد باب إذا بويع لخليفتين برقم (٥٩) (ج١ص٨٠)، والبيهقي فى الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢١٨) (ج٢٢ص١٠٨٧١).

عُنُقَ الْآخَرِ»[١].

د- قال ﷺ: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَائِنًا مَنْ كَانَ»[٢].

قال النووي معلقًا على هذه الأحاديث: «وفيه أنه لا يجوز عقدها لخليفتين وقد سبق قريبًا نقل الإجماع فيه»[٣].

فهذه الأحاديث مع ما سبقها من الآيات تدل دلالة ظاهرة غير خفية على أنه لا يجوز أن يكون في الدنيا إمامان[٤] وعلى أن الدولة الإسلامية متفردة غير متعددة[٥] ذلك لأن من أهم ما يميز النظام السياسي الإسلامي أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي[٦] وهذا كله ثابت بالإجماع.

---

(١) صحيح: مسلم ك الإمارة باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٧) (ج٥ص٢٤١٤)، و أبو داود في السنن ك الفتن والملاحم باب ذكر الفتن ودلائلها برقم (٣٧١٠) (ج٦ص٢٥٢٤)، والنسائي في الصغرى ك البيعة باب ماعلى من بايع الإمام... برقم (٤١٤٤)٠ج٦ص٢٧٣٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (٦٣٢٢) (ج٦ص٢٥٥٧)، وابن أبي شيبة في المصنف ك الفتن باب من كره الخروج في الفتنة وتعوذ منها برقم (٣٦٤١٨) (ج٢٢ص١٠٦٨٨)، والبيهقي فى الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٥٤) (ج٢٢ص١٠٩٨٠).

(٢) صحيح: مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٨) (ج٥ص٢٤٢٤)، و أبو داود في السنن ك السنة باب في الخراج برقم (٤١٣٧) (ج٦ص٢٨٢٤)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٦٠٧) (ج١٦ص٧٦٦٦)، أبوداود الطيالسى في مسنده برقم (١٣٠٨) (ج٢ص٥٩٩)، وابن أبى عاصم في السنة برقم (٩١٧) (ج٢ص٥٠٢).

(٣) شرح النووي لمسلم (١٢/ ٢٤٢).

(٤) المحلي بالآثار لابن حزم (٨/ ٤٢١).

(٥) الخلافة بين التنظير والتطبيق (ص٣٤٥).

(٦) فقه الخلافة وتطورها (ص٦٦).

ولا يشوش على الإجماع خلاف القلائل المتفرقين في الفرق من غير أهل السنة، لسببين : الأول: أن خلافهم لا يضر عند كثير من علماء الأصول وعند كثير من الفقهاء، الثاني: أن هذا الخلاف جاء بعد انعقاد الإجماع في عهد السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

ثم إن ما استدلوا به شيء لا يعول عليه، فمما استدلوا به على جواز تعدد الأئمة(١) أنه يجوز أن يوجد في الزمان الواحد أكثر من نبي دون أن يؤدي ذلك إلى إبطال النبوة، فيجوز من باب أولى أن يوجد في الزمان الواحد أكثر من إمام دون أن يؤدي ذلك إلى بطلان الإمامة.

واستدلالهم هذا باطل من وجهين:

الأول: أن الحال قبل بعثة النبي ليس كالحال بعد بعثته، فقبل بعثة نبينا ﷺ كان يجوز أن يتعدد الأنبياء في الزمن الواحد، وكان يجوز كذلك أن تتعدد الأمم بتعدد الأنبياء، أما مع بعثة النبي محمد ﷺ فالنبي المبعوث إلى البشرية واحد، والدين المرتضى لهم واحد والأمة كذلك واحدة.

الثاني: أن تعدد الأنبياء في الزمن الواحد لا يضر؛ لأنهم معصومون من المعاصي ويستحيل أن يعادي بعضهم بعضاً، بخلاف الأئمة.

واستدلوا كذلك بأن تعدد الأئمة أصلح من جهة أن الرقعة إذا اتسعت فمن الخير أن يكون لكل بلد إمام فيكون أقدر على القيادة ورعاية المصالح.

وجواب هذه الشبهة في غاية البساطة، فالإمام لا يدير الأمور بنفسه، فمهما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية فإن معه جهاز إداري ومعه وزارة تتسع باتساع الدولة، ولقد

---

(١) انظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان (ص٢٤٩)، دار الكتاب الجامعي مصر.

كانت أمة الإسلام في أوج مجدها وقوتها أيام الخلفاء الراشدين الذين حكموا دولة الإسلام التي امتدت أطرافها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، وما غاب شبر منها عن عين الخليفة في مدينة رسول اللّـه ﷺ، ثم إن المصالح المتوخاة من وراء مشروع خليفة لكل قطر! - وهي في واقع الأمر ليست إلا ظنونًا - مقابلة بمفاسد أضخم وآكد وهي مفاسد التفرق والتشرذم والتنازع والتنابذ، ومما لا شك فيه أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، هذا إذا كانت الكفتان متساويتان، فكيف وكفة المفاسد راجحة راسية بينما كفة المصالح طائشة وذاهبة في الفضاء. كذلك لا يضر بالإجماع أن بعض علماء أهل السنة من أمثال الإمام الجويني[١] والإمام القرطبي[٢] قد قالوا بجواز تعدد الأئمة إذا وجد سبب يقتضي التعدد كأن تتسع خطة الإسلام بحيث توجد منها جزائر متقاذفة قد نأت عن نظر الإمام أو حال بينها وبينه خط من ديار الكفر قد تولج داخل ديار الإسلام، لأن كلامهم هذا محمول على حال الضرورة، ومن المعلوم أن الضرورة لها أحكام استثنائية تزول بزوالها وتقدر بقدرها، ولا يمكن أن يأخذ الوضع الاستثنائي حكم الوضع الطبيعي.

إذًا فنظام الحكم في الإسلام نظام وحدة، ليس غير، ولا يسمح بوجود غير خليفة واحد وخلافة واحدة، فهو نظام وحدة وليس نظام اتحاد[٣]، فلا يصلح لأمة الإسلام نظام الاتحاد الفيدرالي[٤] ولا نظام الاتحاد الكونفدرالي[٥] ؛ فكيف يصح نظام الكيانات المتفرقة والدويلات المبعثرة ؟!

---

(١) انظر غياث الأمم (ص١٢٨).

(٢) انظر تفسير القرطبي (١/ ٢٣٤).

(٣) انظر :أفكار سياسة (ص٤٩)، ط ١، ١٩٩٤.

(٤) الاتحاد الفيدرالي هو نظام سياسي يفترض تنازل عدد من الدول عن بعض صلاحيتها لمصلحة سلطة عليا موحدة تمثلها على المساحة الدولية، انظر موسوعة السياسة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ط٢، ١٩٨٦.

(٥) الاتحاد الكونفدرالي: تنظيم اتحاد يعهد إلى سلطة مركزية بممارسة بعض صلاحياته، المصدر السابق.

المطلب الثاني: مؤسسات النظام السياسي الإسلامي

تحدثنا فيما مضى عن أسس وقواعد النظام السياسي الإسلامي، هذه الأسس تمثل الإطار النظري لنظام الحكم في الإسلام، أما الإطار العملي فيتمثل في المؤسسات، ونعني بها الأجهزة التي تتبنى الأسس والقواعد، وتنطلق منها لتمارس العمل السياسي وفق أحكام الشرع، والتي تضمن عدم الانحراف عن الشرعية.

ولقد أوجد الإسلام مؤسسات لم تكن موجودة من قبل، وتميز بها مثلما تميز بجملة كبيرة من الأسس والقواعد، هذا التميز يجعل النظام السياسي الإسلامي فريدًا لا مثيل له، ووحيدًا لا نظير له، وتنزهه عن أن يكون تابعًا أو مقلدا لأي نظام من النظم في الأرض كلها.

وسوف ندلل هنا على وجود مؤسسات للنظام السياسي الإسلامي ذات فاعلية كبيرة، هذه المؤسسات هي:

١- مؤسسة أهل الحل والعقد.

٢- مؤسسات السلطة الحاكمة:

أ- السلطة التشريعية.

ب- السلطة القضائية.

جـ- السلطة التنفيذية.

أولا: مؤسسة أهل الحل والعقد:

تحدثت كتب الفقه والتفاسير والشروح وكتب السياسة الشرعية وغيرها عن جماعة أهل الحل والعقد، وسلم علماء الأمة كافة بوجود هذه الجماعة، وبدورها الفعال في قيادة الأمة، وفي صناعة قراراتها، وتحديد وجهتها.

هذه الجماعة الكبيرة التي استقرت عمليا في واقع الأمة الإسلامية من لدن الصحابة، واستقرت نظريا في الفقه الإسلامي من لدن الفقهاء الأوائل، واستمرت على هذا الوضع المستقر قرونا عديدة تعد أكبر وأوسع مؤسسات النظام السياسي الإسلامي، وأعمقها أثراً في الحياة السياسية في الأمة الإسلامية، بل إنها تعتبر مستودع جميع المؤسسات ومصدر جميع السلطات.

وقد عرفت الموسوعة الفقهية الكويتية أهل الحل والعقد بأنهم: «أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين»[١].

وعرفهم الإمام النووي بأنهم: «العلماء والرؤساء ووجهاء الناس، الذين يتيسر اجتماعهم»[٢].

وعرفهم الدكتور صلاح الصاوي بأنهم: «العلماء والرؤساء الذين يرجع الناس إليهم في الحاجات والمصالح العامة»[٣].

وعرفهم المودودي بأنهم: «الحائزون لثقة العامة، الذين يطمئن إليهم الناس لإخلاصهم ونصحهم وأمانتهم وأهليتهم»[٤].

والتعريف الذي أرتضيه هو أنهم: «الصفوة الذين تضع الأمة فيهم ثقتها، وتنيط بهم أمرها، وتسلم لهم زمامها، من العلماء والصلحاء والأمراء والخبراء، وغيرهم من كبار المسلمين، الذين يتمتعون بالهيبة بما لهم من مِنّة وشوكة، ويبتون في أمر الأمة بما لهم من ولاية وتقدم».

وإذا كان مصطلح (أهل الحل والعقد) هو الغالب في استعمال الفقهاء والأصوليين

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٥).

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج محمد بن شهاب الدين الرملي (٧/ ٤١٠) دار الفكر بيروت.

(٣) الوجيز في فقه الإمامة العظمى د الصاوي (ص٧٠) دار الهجرة للطباعة والنشر

(٤) انظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي الدار السعودية جدة ط ١٩٨٧ م (ص٥٨).

والعلماء والباحثين فإن هناك مصطلحات أخرى تشابكت مع هذا المصطلح، وذكرت ولكن بنسبة أقل وهي:

١- أولو الأمر.
٢- أهل الشورى.
٣- أهل الرأي والتدبير.
٤- أهل الاجتهاد.
٥- أهل الشوكة[1].
٦- أهل الاختيار

ولكل مصطلح من هذه المصطلحات علاقة بالمصطلح الأم «أهل الحل والعقد»، فتسميتهم بأهل الشورى تسمية أضيق، روعي فيها وظيفة من الوظائف التي تناط بهم أو بفئة منهم وهي وظيفة الشورى، وتسميتهم بأهل الاختيار جاءت نظرا لأنهم يقومون بأجلِّ وأهم عمل لهم وهو اختيار الخليفة، وتسميتهم بأولي الأمر جاءت نظرا لمكانتهم في الأمة، وتسميتهم بأهل الاجتهاد تسمية لا تتسع لهم لكنها استعملت نظرا لأن أهم طائفة فيهم هي طائفة العلماء المجتهدين، وتسميتهم أهل الشوكة تعكس صفة من صفاتهم وهي القوة السياسية[2].

الأصل الشرعي لأهل الحل والعقد:

لسنا بحاجة إلى التماس دليل على وجود جماعة أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية في صدرها الأول؛ لأن التاريخ خير شاهد، وقد ازدحمت على فم التاريخ الشواهد والأدلة؛ فالذين اجتمعوا في السقيفة ليبرموا أمر الأمة لم يكونوا كل الأمة الإسلامية ولا جمهورها، ولم يكونوا كذلك دخلاء عليها ولا مفتاتين على إرادتها، فمن يكونون - إذًا - إن لم يكونوا كبارها وأولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها ؟ والذين دخلوا على أبي بكر وهو يودع الحياة فشاورهم

---

(١) انظر: أهل العقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد اللّـه الطريقي، ط٢ دار الفضيلة الرياض ٢٠٠٤هـ.
(٢) انظر: دور أهل الحل والعقد، د. فوزي خليل (ص٦٦)، وما بعدها.

وأشاروا عليه، وأشرفوا على تولية عمر بن الخطاب وعقدوا البيعة له من الخاصة ثم العامة، من يكونون إن لم يكونوا أهل الشورى وأهل الاختيار ؟ والذين ترك عمر الأمر شورى فيهم فسلمت لهم الأمة قيادها؛ فقادوها إلى بر الأمان بتسليم زمام الإمامة إلى عثمان، من يكونون إن لم يكونوا الصفوة والنخبة التي تضع الأمة فيهم ثقتها وتنيط بهم أمرها ؟ والذين يوم أن غابوا خلف ضباب الفتنة يوم مقتل عثمان ﷺ التمسهم الثوار الخارجون وضربوا عليهم الأبواب، واقتحموا عليهم الحيطان وصاحوا فيهم - برغم أنهم كانوا مستغنين عنهم بالسيف القاهر -: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلا تنصبونه»[١]، فبايعوا لعلي، فبايع الناس بمبايعتهم، ولولا بيعتهم لعلي لما استقر أمر الأمة كلها على أحد. فمن يكون هؤلاء إن لم يكونوا - كما اعترف بذلك الخارجون - أصحاب الأمر العابر على الأمة؟!

والذي شهد به التاريخ للأمة الإسلامية هو الوضع الطبيعي لها دون تكلف، بل هو الوضع الذي يجب أن تكون عليه كل الأمم وإلا حل الاستبداد وعم الفساد؛ لأن: هذا الأمر من ضروريات الاجتماع في جميع شعوب البشر، تتوقف عليه حياتهم الاجتماعية المنظمة كما قال الشاعر العربي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهالهم سادوا[٢]

وهو الوضع الذي يعكس استقلال الأمة، ويترجم سلطانها، ويتحقق به العدل والحكمة، يقول الإمام محمد عبده: «والحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها مستقلة في شؤنها كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف في شؤنها العامة إلا من تثق

---

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).
(٢) الخلافة لمحمد رشيد رضا (ص٦٦) بتصريف بسيط.

بهم من أهل الحل والعقد المعبر عنهم في كتاب اللّـه بأولي الأمر؛ لأن تصرفهم - وقد وثقت بهم - هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها»[١].

وشهادة التاريخ المدعمة بضرورة الاجتماع كافية في إثبات وجود هذه الجماعة في صدر الأمة الإسلامية، وهي كذلك كافية في إثبات مشروعيتها، وكونها من مؤسسات النظام السياسي الإسلامي؛ لأن وجودها في عهد الأخيار وممارستها لأدوارها على عين الأبرار الأطهار دون نكير من العلماء العاملين في مختلف الأعصار والأمصار أبين دليل وأوضح برهانا على المشروعية؛ لأن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة أبدا، ولا تخلو في أي عصر من عصورها من الطائفة الناجية المنصورة الناطقة بالحق والقائلة بالصدق، وبخاصة في العصر الأول عصر الخلفاء الراشدين المهديين، الذي يعتبر الصورة المثالية للأمة الإسلامية، قال ﷺ: **«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»**[٢].

ومع ذلك فلهذه الجماعة أصل لمشروعيتها في كتاب اللّـه وفي سنة رسول اللّـه ﷺ. فمن الأدلة الشرعية ما يلي:

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (٥/ ٢٥٨).

(٢) صحيح: رواه أبو داود في السنن ك السنة باب في لزوم السنة برقم (٣٩٩٤) (ج٦ص٢٧٤٩)، والترمذي في السنن ك العلم باب ماجاء في الأخذ بالسنة.....برقم (٢٦٢٠) (ج٥ص٢٣١٦)، وابن ماجة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين برقم (٤٢) (ج١ص٢٠)، والدارمي باب اتباع السنة برقم (٩٥) (ج١ص٦٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٦٨١٢) (ج١٤ص٦٧٤٠)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب أوصيكم بتقوى اللّـه برقم (٣٠٠) (ج١ص٢٢٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥) (ج١ص٧)، والبزار في مسنده برقم (١١٩) (ج١ص٩٩)، والطحاوي في مشكل الأثار برقم (١٠٠٣) (ج٢ص٩٩٤)، والطبراني في الأوسط برقم (٦٦) (ج١ص٣٩)، وأبونعيم في الحلية برقم (٧١٢٢) (ج٨ص٣٨٥٨)، والمروزي في السنة برقم (٥٧) (ص٣٢)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب برقم (٣٧) (ج١ص١٠)

١- قول اللّـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النساء: ٥٩]. فهذه الآية الكريمة تأمر المسلمين بطاعة أولي الأمر، وهذا يعني أن لهم نفوذا وسلطانا، وأولو الأمر: «أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام؛ فلهذا كان أولوا الأمر صنفين: العلماء والأمراء»[1].

يقول الإمام أبو بكر بن العربي: «والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعاً، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب، لا سيما وقد قدمنا أن كل هؤلاء حاكم، وقد سماهم اللّـه تعالى بذلك فقال: ﴿ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ ﴾.

فأخبر تعالى أن النبي ﷺ حاكم، والرباني حاكم، والحبر حاكم، والأمر كله يرجع إلى العلماء؛ لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال، وتعين عليهم سؤال العلماء؛ ولذلك نظر مالك إلى خالد بن نزار نظرة منكرة، كأنه يشير بها إلى أن الأمر قد وقف في ذلك على العلماء، وزال عن الأمراء لجهلهم واعتدائهم، والعادل منهم مفتقر إلى العالم كافتقار الجاهل»[2].

ويقول الإمام الجصاص: بعد أن ذكر خلاف العلماء حول أولي الأمر: أهم العلماء أم الأمراء: ليس بممتنع أن يكون هذا الأمر للفريقين...إذ ليس في تقديم الحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بطاعة أولي الأمر على الأمراء دون غيرهم»[3] بل إن قوله تعالى بعد ذلك «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى اللّـه الرسول» يدل على أنهم العلماء

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ١٧٠)، والاستقامة لابن تيمية (٢/ ٢٩٥).
(٢) أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد اللّـه (ابن العربي) (١/ ٥٣٤) دار المنار القاهرة ط أولى ٢٠٠٢.
(٣) أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد الرازي (الجصاص)، دار الفكر ط أولى ٢٠٠١ (٢/ ٢٩٨).

لأنهم الذين يعرفون كيفية الرد على كتاب اللـه وسنة رسوله ﷺ.

ويقول ابن عاشور - مبينا طريق ثبوت صفة ولاية الأمر: «وطريق ثبوت هذه الصفة لهم إمّا الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان، وإمّا صفات الكمال التي تجعلهم محلّ اقتداء الأمّة بهم وهي الإسلام والعلم والعدالة. فأهل العلم العدولُ من أولي الأمر بذاتهم لأنّ صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمّة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم»[1].

٢- قول اللـه تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾ [النساء: ٨٣].

وأولو الأمر هنا هم الأمراء والعلماء، يقول الإمام الجصاص: قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾، قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى: «هم أهل العلم والفقه»، وقال السدي: «الأمراء والولاة»، قال أبو بكر: يجوز أن يريد به الفريقين من أهل الفقه والولاة لوقوع الاسم عليهم جميعا، فإن قيل: أولو الأمر من يملك الأمر بالولاية على الناس، وليست هذه صفة أهل العلم، قيل له: إن اللـه تعالى لم يقل «من يملك الأمر بالولاية على الناس» وجائز أن يسمى الفقهاء أولي الأمر لأنهم يعرفون أوامر اللـه ونواهيه ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها، فجائز أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه كما قال في آية أخرى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾، فأوجب الحذر

---

(١) التحرير والتنوير (٥/ ٩٨).

بإنذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم، فجاز من أجل ذلك إطلاق اسم أولي الأمر عليهم؛ والأمراء أيضا يسمون بذلك لنفاذ أمورهم على من يلون عليه(١).

٣- قول اللّـه تعالى من سورة المائدة: ﴿ ۞ وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ﴾ [المائدة: ١٢].

قال القرطبي: النقيب: كبير القوم القائم بأمورهم الذي ينقب عنها وعن مصالحهم فيها(٢)، وقال ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. قال: عرفاء على قبائلهم بالمبايعة والسمع والطاعة(٣)، ثم قال بعدها: «وهكذا لما بايع رسول اللّـه ﷺ الأنصار ليلة العقبة كان فيهم اثنا عشر نقيبا ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج»(٤).

والشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. فهؤلاء النقباء كانوا يمثلون اثني عشر قبيلة هي مجموع قبائل بني إسرائيل، ولا يعتبر هذا من شرع من قبلنا المختلف في حجيته؛ لأن شرعنا قد ورد فيه ما يؤيده، وهو أن رسول اللّـه ﷺ قال للأنصار في بيعة العقبة: «أخرجوا لي منكم اثني عشر نقيبًا ليكونوا على قومهم بما فيهم»(٥).

٤- في صحيح البخاري: «أَنَّ رَسُولَ اللّـه ﷺ قَامَ حِينَ جَاءَهُ وَفْدُ هَوَازِنَ مُسْلِمِينَ، فَسَأَلُوهُ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَسَبْيَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللّـه ﷺ: أَحَبُّ الْحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا الْمَالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ، وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللّـه ﷺ انْتَظَرَهُمْ بِضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حِينَ قَفَلَ مِنْ

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٠٤).
(٢) تفسير القرطبي (٤/ ٢١٠٩).
(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠).
(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠)
(٥) سيرة ابن هشام (٢/ ٥١)، وطبقات ابن سعد (٣/ ٦٠٢).

الطَّائِفِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّـه ﷺ غَيْرُ رَادٍّ إِلَيْهِمْ إِلَّا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، قَالُوا: فَإِنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنَا، فَقَامَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ فِي الْمُسْلِمِينَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّـه بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قَدْ جَاءُونَا تَائِبِينَ، وَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيِّبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللَّـه عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ، فَقَالَ النَّاسُ: قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّـه ﷺ لَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: إِنَّا لَا نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ، فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّـه ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا»(١).

تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد:

اختلف الباحثون في مسألة تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد، وكيفية تكونها(٢)، فذهب بعضهم إلى أن هذه المؤسسة تتكون تلقائيا عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي، واحتجوا باستقراء التاريخ في القرون المفضلة الأولى، وذهب آخرون إلى أن الإمام هو الذي يعينهم، واحتجوا بفعل عمر حين عين الستة أهل الشورى، وذهب آخرون إلى أن الانتخاب هو الوسيلة المثلى لاختيار أهل الحل والعقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾؛ وذهب آخرون إلى الجمع بين الانتخاب والتعيين؛ جمعًا بين الأدلة.

والذي لا يصح أن نغفل عنه - لئلا يتولد عن التحكم نشاز في الرأي - أن هذه

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك العتق باب من ملك من العرب رقيقا فوهب وباع... برقم (٢٣٦٧) (ج٤ص١٩٥٩)، وأبوداود في السنن ك الجهاد في باب في فداء الأسير بالمال برقم (٢٣٢٢) (ج٤ص١٦٠٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٥٣٢) (ج١٦ص٧٦١٢)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم (٣٩٠٢) (ج٨ص٣٩٩٥)، والطبراني في الكبير برقم (١٣٩٠٣) (ج١٥ص٧٤٠١).

(٢) انظر أهل العقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد اللَّـه الطريقي (ص٥٩) وما بعدها.

المسألة تعد من الآليات الفنية التي لا يمكن أن تكون توقيفية وإلا توقف الزمان أو توقفنا وتركنا قطاره يمضي، وأن غاية ما يشترط لمشروعيتها ألا تكون مخالفة لأصول الشرع وقواعده وأحكامه وأن تكون محققه للمصلحة.

وعليه فإن عملية تحديد أهل الحل والعقد وتكوين مؤسستهم وتنظيمهما تُعَدُّ «مما تركه الإسلام لاجتهاد أهل كل عصر لكونه مما تختلف فيه وجوه المصلحة باختلاف العصور»[(١)].

فلقد تكونت جماعة أهل الحل والعقد في العهد النبوي بصورة تلقائية فطرية، وإن شئت فقل: بعقد ضمني غير منطوق، وقد يصح أن يقال بأنهم كانوا من المهاجرين العشرة المبشرين بالجنة ومن الأنصار النقباء الاثنى عشر[(٢)].

ثم مضى الأمر على ذلك؛ إذ لم يكن المجتمع المسلم آنذاك يحتاج إلى إجراء انتخاب بصورته المعروفة في الواقع المعاصر الأكثر تعقيدا وتشابكا، وكان هذا كافياً ومناسباً لذاك العصر.

يقول الأستاذ محمد أسد: لقد كان المجتمع الإسلامي في ذاك الحين ما يزال محتفظا بطابعه القبلي إلى حد كبير...لذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم في الواقع حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها، ولو فرضنا جدلاً أن الخليفة أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم؛ فلم تكن هناك حاجة إلى إجراء انتخاب عام[(٣)].

ويقول الشيخ أبو الأعلى المودودي: «فكان من الطبيعي أن ينتشر الإسلام في المدينة المنورة، وكان منهم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين، في هذا المجتمع والنظام السياسي الجديد، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا في مجلس شورى النبي ﷺ.... فكان

---

(١) الوجيز د. صلاح الصاوي (ص٧١).

(٢) انظر: دور أهل الحل والعقد، د.فوزي خليل (ص١١٩).

(٣) منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد نقله للعربية منصور محمد ماضي دار العلم للملايين بيروت ط أولى ١٩٥٧ م (ص١٠٥).

انتخابهم قد تم بطريق فطرى، وكانوا حائزين على ثقة القبائل المسلمة كلها...ويبرز في هذا المجتمع المدني عنصران جديدان...عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة، وعنصر علماء وفقهاء... فأصبح هذان العنصران في مجلس شورى النبي ﷺ بانتخاب فطري، ولم يشعر المسلمون أنهم بحاجة قط إلى انتخاب بالأصوات»[(١)].

وإذا كان هذا الانتخاب الفطري لم يعد مناسبا لاختيار هذه الجماعة فهل يجمد المسلمون عليه، ويتركون الأمر للتوكيل الضمني والانتخاب الفطري؟!

إن عاقلاً لا يقول بهذا، وإن شريعتنا بما فيها من سعة ومرونة أرقى من أن تدع الناس جامدين على ما لا يصلحهم وهم يرفعون شعارها ويتكلمون بلسانها، وإن الفقه الصحيح ليدعو إلى مراعاة تبدل الأوضاع وتباعدها؛ خاصة وأن الأمر داخل في الإطار المؤسسي الفني، يقول الشيخ سعيد عبد العظيم: «ولكن هل يكفي التوكيل الضمني الذي حدث في عصر الخلفاء الراشدين لاختيار أهل الحل والعقد في عصرنا الحاضر؟، والإجابة على ذلك بأن الصورة التي حدثت لا يستبعد تكررها إذا تشابهت الظروف والملابسات مع الأوضاع التي عاشها الصحابة رضوان الله عليهم والتي تباعد عنها حاضرنا تباعدا كبيرا فيما يتعلق بالعلم النافع والعمل الصالح؛ وبالتالي فلا مانع من سن النظم الإدارية اللازمة لإجراء انتخاب وضمان سلامته من التزييف والتضليل، وأن نضع في هذه النظم الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة أهل الحل والعقد في ضوء ما ذكره الفقهاء من شروط فيهم ولإثبات نيابتهم بالتوكيل الصريح، ولأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر»[(٢)].

---

(١) نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي (ص٢٨٥)، دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.

(٢) الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، الشيخ سعيد عبد العظيم (ص٨٦-٧٨).

صفات أهل الحل والعقد:

أوردت الموسوعة الفقهية الكويتية صفات أهل العقد وهي:

(أ) العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات: من الإسلام والعقل والبلوغ وعدم الفسق واكتمال المروءة... إلخ

(ب) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

(جـ) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح.

(د) أن يكونوا من ذوي الشوكة الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم؛ ليحصل بهم مقصود الولاية.

(هـ) الإخلاص والنصيحة للمسلمين[1].

هذه هي أهم صفاتهم، ولكن هناك نقطة نلفت النظر إليها، وهي أنه لا يصح الوقوع في أسر المثالية؛ لأن الزمان إذا فسد فسد بفساده المجتمع، وأهل الحل والعقد يولدون من رحم هذه المجتمع، فبقدر صلاحه يكون صلاحهم، وعلي قدر فساده يكون فسادهم، وإن هم مَنَّ اللَّـه عليهم فازدادوا صلاحاً أزداد معهم المجتمع صلاحاً، والعكس بالعكس.

أعمال أهل الحل والعقد:

تقتصر كتب الأحكام السلطانية عند حديثها عن أهل الحل والعقد على ذكر دور واحد من الأدوار السياسية المنوطة بهم، وهو دور التولية والعزل، ولقد تأثر بعض الذين كتبوا في الفقه السياسي الإسلامي من المعاصرين بهذا المسلك، فاقتصروا على ما اقتصرت عليه الكتب التي تأثروا بها، وعندما أرادوا أن يعددوا الأعمال والأدوار فتتوا العمل الواحد

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٦).

والدور الواحد (وهو التولية والعزل) إلى أعمال وأدوار، فقالوا: اختيار الخليفة، والتمييز بين المتقدمين للخلافة، ومبايعة الأنفع، والعزل، واستقدام المعهود له الغائب[(١)]..

واقتصار كتب الأحكام السلطانية على هذا الدور لم يكن عيباً ولا قصوراً ولا إخلالاً؛ لأن حديثها عن أهل الحل والعقد في أغلب الأحوال جاء عرضًا في أثناء الحديث عن طريقة من طرق انعقاد الإمامة وهي طريقة الاختيار من أهل الحل والعقد، وما قصد الأئمة الكبار -رحمهم اللَّـه- حصر مسئوليات أهل الحل والعقد في هذا الدور، وليس هناك دليل - البتة - على أن دورهم منحصر في هذا الدور، بل إن طبيعة هذه الهيئة العظيمة تتنافي مع هذا الحصر المفتعل.

ونحن لا نخالفهم في أن التولية والعزل وما يلحق بهما يعتبران الدور الأكبر والوظيفة الأعظم لأهل الحل والعقد؛ لذلك اهتمت بذكرها كتب الأحكام السلطانية، لكن: إذ كانت وظيفة هذه الجماعة على ما هو مسطور في كتب الأحكام السلطانية هي اختيار الإمام فإنه من الممكن أن يضاف لها وظيفة أخرى تناسب ذلك أيضا، لاسيما أن حدود الولايات وصلاحياتها يؤخذ من لفظ التولية والعرف والأحوال، وهذه الوظيفة المضافة لها تعلق بالإمامة، وقد دلت عليها النصوص الشرعية، وهي وظيفة المتابعة والمراقبة لأعمال الخليفة والجهاز التابع له؛ بغرض الحفاظ على التزام النظام السياسي بالشرع وعدم الخروج عليه، وهذه الوظيفة نجد أسانيدها الشرعية في الكثرة الكاثرة من أدلة القرآن والسنة، التي تطلب من المسلمين القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك أن الحفاظ على شرعية النظام والتزامه من الأمور البالغة الأهمية، ولما كان أهل الاختيار بالوصف الذي ذكرناه عن أهل العلم؛ كان إضافة وظيفة الأمر

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٦-١١٧)، الإمامة العظمى للدميجي (ص١٦٩)، وما بعدها وغيرهما.

بالمعروف والنهي عن المنكر في الجانب السياسي إليهم من أنسب الأشياء.

وأهل الحد والعقد، بصفاتهم التي تقدم ذكرها، هم أليق فئة تناط بها مهام الحسبة في الجانب السياسي، ويمكن لأهل الحل والعقد أن يتابعوا ويراقبوا مؤسسة الخلافة وما ارتبط بها من المعاونين، كالوزراء وأمراء الأقاليم ونحوهم، لضمان تقيدهم بالشريعة وعدم الخروج عليها، فمن ذلك مثلاً:

١ - متابعة التشريعات واللوائح والتنظيمات التي يصدرها الخليفة أو من يعاونه.

٢- متابعة قيام الخليفة وأعوانه بواجباتهم الملقاة على عواتقهم.

٣- متابعة علاقة الدولة بالعالم الخارجي، من حيث حالة الحرب أو العهد أو الذمة، وغير ذلك من الأمور التي يتابع فيها أهل الحل والعقد انتظام الأمور في الدولة الإسلامية والتزامها بأحكام الشرعية.

فأهل الحل والعقد - إذًا - تقع على عاتقهم مسئولية الرقابة على أعمال الحكومة(١).

هذا بالإضافة إلى دور الشورى، فهم أهل الشورى الذين يجب على الإمام مشاورتهم ويجب عليهم أن يشيروا عليه وألا يتنازلوا عن حق الأمة في إقامة الحكم على منهاج الشورى، وقد تقع الشورى منهم جميعاً، وقد يشاركهم فيها جمهور العامة وسوادهم الأعظم، وقد تنحصر في أهل تخصص معين منهم أو في مجلس شورى متولد عنهم، وذلك بحسب الحال.

كما أن الهيئة التشريعية التي تمثل السلطة التشريعية نابتة في تربة مؤسسة أهل الحل والعقد، ومولودة من رحمها، ومحتمية بأحضانها.

---

(١) انظر فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص١١٠).

ثانيا: مؤسسات السلطات الثلاث:

السلطة التشريعية:

السلطة التشريعية في التعريف الدستوري هي: «السلطة المختصة بعمل القوانين، وتقوم مع ذلك بالإشراف على أعمال السلطة التنفيذية»(١)، فهي السلطة المسئولة - إلى جانب مراقبتها للحكومة - عن وضع القوانين الملزمة التي لا يسع أحد تجاوزها.

والكلمة المقابلة للقانون في الإسلام هي كلمة الشرع، ولكن شتان بين اللفظين وما يشتمل عليه كل منهما، فإذا كان القانون هو القواعد والأنظمة والأحكام والمبادئ التي وضعها الإنسان لينظم بها حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فإن الشرع قانون بهذا المعنى ولكنه يمتاز عن القانون بأنه من صنع اللّـه لا من صنع البشر؛ ومن ثم فإن الشرع لا يتطرق إليه ما قد يتطرف إلى القوانين من الخلل والاضطراب والنقص، والقوانين لا يتسنى لها أن تبلغ من الإحكام والكمال ما قد بلغه الشرع.

وإذا أردنا أن نُعَرِّف الشريعة الإسلامية تعريفًا اصطلاحيًا، فإننا نقول إنها: «ما شرعه اللّـه لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة»(٢).

وهذا التعريف يتضح منه أهم خصائصها وهي أنها ربانية لايد للبشر في إنشائها، وأنها شاملة وواسعة حيث لا تقتصر على الأحكام التي اقتصرت عليها القوانين بل شملت العبادات والأخلاق والعقائد، وهي تهدف إلى سعادة الدارين.

أما السلطة التشريعية في المفهوم الإسلامي فهي: «السلطة المؤلفة من صفوة علماء

---

(١) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د. إبراهيم النجار، رسالة دكتوراه سنة ١٩٣٦، بمكتبة كلية الشريعة والقانون بالقاهرة (ص٣٩٨).

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي - مناع القطان (ص١٥) مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢٦ - ١٩٩٧ م

الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها».

ومن هذا التعريف يتضح لنا الآتي:

١- أن السلطة التشريعية في الإسلام وفي الدولة الإسلامية لا تخرج عن دائرة علماء الشريعة المجتهدين، وهم علماء الشريعة الذين استجمعوا شروط الاجتهاد، والتي من أهمها: أن يكون عالماً بطرق الدلالة ووجوهها، والخصوص والعموم والمجمل والمفسر الصريح والفحوى وغيرها من الأصول، وأن يكون عالماً بالآيات المتعلقة بالأحكام من كتاب اللّه تعالى، وأن يحيط بسنة رسول اللّه ﷺ المتعلقة بالأحكام بحيث لا يشذ عنها إلا القليل، وأن يكون ذا دراية باللغة العربية، ولا يشترط الإحاطة بها، وأن يكون عالما بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام، وأن يحيط بمعظم مذاهب السلف وأن يكون عارفا بمسائل الإجماع، ويشترط أن يكون ورعا ذا دين وأمانة وصدق[(١)].

ويبلغ المجتهد كمال رتبه الاجتهاد ليكون من صفوة المجتهدين، بثلاثة أمور: أولها: التأليف في العلوم التي يتهذب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه، وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ... الثاني: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي نظر فيه موافق لها أو مخالف.

الثالث: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد

---

(١) انظر: الاجتهاد من كتاب التلخيص، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف الجويني، (ص١٢٥)، دار القلم دمشق بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل...»[١].

٢- هذه السلطة هي المكلفة شرعا والمختصة دستوريا، بالقيام بعملية التشريع، وعملها التشريعي «لا يعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد»[٢]، مراعين القواعد والمقاصد الشرعية.

فالسلطة التشريعية عندما تقوم بالتشريع فإنها لا تنشئ الأحكام إنشاء ولاتبتدؤها ابتداء، وإنما تستمدها وتستخلصها وتستخرجها من كتاب اللّه وسنة رسوله، لا من غيرهما، وبذلك وضع النظام الإسلامي حدا فاصلاً بين أمرين لا يصح أن يلتبسا، وهما السيادة والسلطان، فالسيادة للّه والسلطان للأمة، السيادة لشرع اللّه، والسلطان للمجتهدين من الأمة الذين يقومون باستنباط الأحكام والإعلام بها والإلزام بتطبيقها، وهذا هو سلطانهم الذي لا يتعدى على سيادة الشريعة.

٣- أن عمل السلطة التشريعية لا يقف عند حد التشريع وإنما يتعداه إلى الإشراف والمباشرة لضمان الالتزام بهذا التشريع من قبل السلطتين التنفيذية والقضائية، وبخاصة السلطة التنفيذية، كما أنها تشترك مع سائر أهل الشورى وأهل الحل والعقد في القيام بدور الرقابة على باقي السلطات والمحاسبة للحكومة، وإبداء المشورة للحاكم ومعاونيه في كل مشكل يعرض للأمة من الأمور العامة.

٤- أن صفوة علماء الشريعة المجتهدين الذين يمثلون السلطة التشريعية جزء من

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج علي مناهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي علي بن عبد الكافي دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ (١/ ٨).

(٢) السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٤٩)، دار القلم ط١٩٨٨.

أهل الحل والعقد؛ لأن أهل الحل والعقد في الأمة ليسوا منحصرين في علماء الشريعة المجتهدين فضلا عن أن ينحصروا في صفوتهم المختارة للتشريع، وإنما تتسع دائرتهم لتشمل غيرهم من العلماء والقضاة، والأمراء والخبراء، والصلحاء، والوجهاء العدول الذين يحملون همَّ هذا الدين ويتحملون مسئولية هذه الأمة ويعتبرون هم كبار الأمة وقادتها وأولو الأمر فيها.

وقد كانت السلطة التشريعية في عصر النبوة محصورة في يد رسول اللّـه ﷺ وحده، لا يشاركه فيها أحد من الأمة، ما دام الأمر متعلقا بالتشريع والأحكام ومسائل الحلال والحرام؛ لأنه كان يتلقى الوحي من اللّـه تبارك وتعالى ويقوم بتبليغه والإعلام به وتطبيق أحكامه، «ومع كون السلطة التشريعية، في عهده ﷺ متمركزة من الناحيتين العضوية والموضوعية في يده وحده، إلا أنه فيما لا يتصل بالتشريع وبالحل والحرمة كان يستشير فيه طوائف من أصحابه من ذوي الرأي»[١].

وعندما توفى رسول اللّـه ﷺ: «انتقلت السلطة التشريعية بعد وفاته إلى المجتهدين من الصحابة، وسلطانهم في التشريع لم يعْدُ أمرين، الأول: فهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، والثاني: قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة... وبذلك تخالف السلطة التشريعية في عهد الصحابة السلطة التشريعية التي تضع القوانين في الأمم الأخرى؛ إذ الثانية في منتهى الحرية في وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها»[٢]، أما الأولى فهي مقيدة بالنصوص الشرعية وبالقواعد والمقاصد الشرعية، ودائرة في عملها تحت سيادة الشرع.

---

(١) النظرية السياسية الإسلامية في السلطات العامة للدولة (ص١٠١)، رسالة دكتوراه مقدمة من عبد الملك عبد اللّـه الجعلي، مكتبة كلية الشريعة ١٩٧٦.

(٢) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د.إبراهيم النجار (ص٤٢٨).

ومع اختصاصهم بالتشريع كانوا يشيرون على الخليفة مثلما يشير عليه سائر الكبار من أهل الحل والعقد، وذلك فيما لا يدخل في الحل والحرمة من أمور الرأي والحرب والمكيدة والمسائل المتعلقة بتدبير الشأن العام.

وقد كان الخليفة يشارك السلطة التشريعية في استخلاص الأحكام، لأنه كان من جملة المجتهدين، وكان أحيانا يعمل بما أداه إليه اجتهاده ما لم يحل بينه وبين العمل به ظهور رأي جماعة المجتهدين عليه، «وإذا كان من حق الخليفة أن يجتهد برأيه فيما يعرض من مسائل، فإنه يجتهد بوصفه من المجتهدين لا بوصفه رئيسا للسلطة التنفيذية، كذلك القاضي الذي تتوفر فيه صفات الاجتهاد فهو إن حكم برأيه فإنما يجتهد بوصفه من المجتهدين لا بوصفه من أعضاء السلطة القضائية»[1].

روى أبو عبيدة في كتاب القضاء عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب اللّـه تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به وإن لم يجد في كتاب اللّـه نظر في سنة رسول اللّـه ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول اللّـه ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا أو بكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيه على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك...»[2].

فرجوع الخليفة إلى المجتهدين لسؤالهم عن علم علموه من رسول اللّـه ﷺ في

---

(١) نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة د. محمود حلمي (ص٣٩٢) ط١ دار الفكر العربي مصر ١٩٧٠

(٢) رواه الدارمي في السنن في المقدمة باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم (١٦١) (ج١ص٩٠)، والبيهقي في الكبرى ك أدب القاضي باب مايقضي به القاضي ... برقم (١٨٧٢٦) (٢٧ص١٣٤٨٥) وقال حسين أسد: رجاله ثقات غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر فالإسناد منقطع.

المسألة المعروضة، ثم لاستشارتهم فيما لم يرد فيه نص، يعتبر ردًا على السلطة المختصة، أما اجتهاده وقضاؤه بما ظهر من كتاب اللّـه فلا يعد تجاوزا للسلطة التشريعية ولا تعديًا عليها؛ لأنه من المجتهدين، ولأن الحكم الشرعي إذا ظهر في الكتاب أو السنة فالسلطان له، وعلى الجميع - سواء السلطة التشريعية أو التنفيذية - أن يخضعوا لسلطانه، ولأن رجال السلطة التشريعية لن يسكتوا إذا خالف الخليفة - من وجهة نظرهم - دستور الأمة (الكتاب والسنة)؛ لذلك عندما رأي عمر رأيه في سواد العراق وأراد ألا يقسم الأرض المغنومة على المقاتلين، وأن يتركها فيئا للمسلمين وقف الصحابة واعترضوا، وناقشه المجتهدون من الأمة، وراجعوه وراجعهم، وجادلوه وجادلهم، حتى اقتنع سوادهم الأكبر برأيه فمضى فيه[(١)].

«وقد كان في استشارة الخلفاء وأهل الفتيا بعضهم بعضا ما يجعل من جماعتهم المحدودة شبه مجلس نيابي صغير ينقصه النظام، ولكن يعوضهم عنه ما كان منهم من تقليب المسائل على وجوهها وبحثها من جميع نواحيها»[(٢)].

وإن تعويل الخلفاء على إجماع المجتهدين برغم أنه لا يعكس سيادة الأمة بالمعنى الغربي الوضعي، إلا أنه يعد «هو نواة المبدأ الحديث الذي يجعل الأمة مصدر السلطات، والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية، هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث، لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد»[(٣)]، وأن سلطانهم التشريعي لا

---

(١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي للقطان (ص١٤٠)، وما بعدها.

(٢) السياسة الدستورية للدورة الإسلامية للنجار (ص٤٣٠).

(٣) فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص٥٣).

يتعدى على سيادة الشرع؛ لأنهم لا يصنعون القوانين وإنما يستمدونها من الشرع.

وقد اتفقت الأمة - برغم اختلافها في بعض الفروع المتعلقة بالدلالات - على أن الكتاب والسنة هما مصدر التشريع، واتفق أهل السنة والجماعة على أن الإجماع هو المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة، وعلى أن الإجماع لا ينشئ الحكم وإنما هو علامة على حكم اللَّـه في المسألة، واتفق جمهور أهل السنة - عدا الظاهرية - على أن القياس دليل شرعي معتبر، وعلى أنه آلية الاجتهاد الأولى لاستنباط الأحكام غير المنصوصة، وهناك أصول أخرى للاستدلال كالاستصلاح والاستحسان الاستصحاب وغيرها قد اختلف العلماء في تقريرها واعتمادها، لكن الذي لم يختلفوا فيه هو أن كل ما سوى الوحيين من أدلة الأحكام راجع إليهما وصادر عنهما ولا يمكن أن يحظى بالاستقلال التام، وهذا ما يؤكد سيادة الشرع ويؤكد كذلك استقلال التشريع عن الحكومة.

وبعد عصر الصحابة جاء عصر التابعين لتظهر نواة المدارس الفقهية التي تعتبر مؤسسات تشريعية قائمة على أصلين: الأول: سيادة الشرع، الثاني: أن السلطان التشريعي في يد المجتهدين من الأمة، فظهرت مدرسة الرأي في العراق والتي وضع حجر الأساس لها الصحابي الجليل عبد اللَّـه بن مسعود، وفي مقابلها مدرسة السنة التي وضع لبناتها الأولى علماء الصحابة في المدينة من أمثال عبد اللَّـه بن عمر وزيد بن ثابت وعائشة وغيرهم.

وإذا كان عهد الصحابة قد شهد شهرة واسعة للمجتهدين من الصحابة أمثال: عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر ومعاذ وزيد بن ثابت وغيرهم، فإن عصر التابعين شهد شهرة واسعة لمجتهدين كبار كان على رأسهم الفقهاء السبعة في المدينة وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد اللَّـه بن عبد

اللّـه بن عتبة بن مسعود، وهم الذين اعتد مالك بإجماعهم[1].

ثم ظهرت المذاهب الفقهية الكبرى التي شهدت طفرة عظيمة في الاجتهاد الفقهي القائم على أصول ودعائم علمية راقية، وكان أشهر هذه المذاهب هي المذاهب الفقهية الأربعة: مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، ومذهب الشافعي، ومذهب أحمد بن حنبل، فكانت هذه المذاهب هي المؤسسات التشريعية العظمى التي تمثل السلطة التشريعية في العصور التي تلت عصر الخلفاء الراشدين.

وظل باب الاجتهاد مفتوحا، وظلت هذه المذاهب هي المرجعية التشريعية للأمة الإسلامية حكاما ومحكومين في جميع المجالات؛ حتى جاء في عصور متأخرة علماء أغلقوا باب الاجتهاد، فنتج عن ذلك أن استجدت مسائل ونوازل في حياة الأمة لم يف تراث هذه المذاهب بمعالجتها: «فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامي عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس، والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية»[2].

مما أدى بعد ذلك إلى وقوع الدول الإسلامية فريسة العلمانية، ودخلتها نظرية السيادة الغربية، وغزتها قوانين غير شرعية، وصارت السلطة التشريعية فيها أبعد ما تكون عن الشريعة الإسلامية؛ وما كان هذا ليحدث لو أن باب الاجتهاد ظل مفتوحا؛ ليلبي حاجات الأمة في كل ما ينزل بها.

وهذا هو الذي دفع المصلحين من أمثال الأستاذ محمد عبده وغيره إلى الدعوة إلى الاجتهاد، ولقد تجاوب بهذه الصيحة الصادقة علماء وأساتذة جامعات وشيوخ كبار

---

(١) انظر: المنخول لأبي حامد الغزالي ص٣١٤ دار الفكر دمشق ط ثانية ١٤٠٠ هـ.

(٢) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف (ص٥١).

ونهضوا لهذا الواجب الكبير؛ فبدأت من جديد حركة الاجتهاد والتجديد، وصارت الأمة بفضل هذه الجهود مؤهلة للعودة إلى سيادة الشريعة عن طريق جعل السلطة التشريعية في يد المجتهدين من الأمة خاصة.

ولقد أوجدت الأمة الإسلامية مؤسسات كبرى تقوم بالاجتهاد الجماعي الذي كان يقوم به المجتهدون من الصحابة ولكن بآليات معاصرة، وقد تمثلت هذه المؤسسات في المجامع الفقهية الكبرى مثل: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ومجمع رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وغيرها من المجامع التي جاءت بعدها وحذت حذوها، إلى جانب مشاريع الاجتهاد الجماعي الأخرى كمشاريع الموسوعات الفقهية الكبرى مثل مشروع الموسوعة الفقهية الكويتية.

كما ناقش العلماء المعاصرون إمكانية تجزئة الاجتهاد، بمعنى أن يوجد في كل فرع من فروع الشريعة متخصصون وخبراء يملكون أدوات الاجتهاد فيه وإن لم يستكملوا آلات الاجتهاد المطلق؛ وذلك لتوسيع دائرة الاجتهاد وتيسير أمره.

وهذا الجهد المبارك يعتبر أرضا خصبة لنمو واختيار السلطة التشريعية التي يتمثل فيها بصدق سيادة الشرع وسلطان الأمة.

أما عن كيفية الاختيار وطريقة التكوين فهي من الآليات التي تختلف من عصر لآخر، فنحن إذا نظرنا إلى السلطة التشريعية في عصر الخلفاء الراشدين ومن تلاهم، نجد أنهم لم يكتسبوا هذه السلطة بتعيين الخليفة ولا بانتخاب الأمة لهم، وإنما اكتسبوها بمميزاتهم الشخصية التي امتازوا بها[(١)]، فجاء التكوين بطريقة فطرية تلقائية بسيطة

---

(١) العلاقة بين السلطات، د. بكر راغب الشافعي (ص١٦٢)، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

كبساطة الحياة آنذاك[1].

وأما في الواقع المعاصر فيمكن عند قيام دولة إسلامية أن تتشكل السلطة التشريعية من المجتهدين في العلم الشرعي وذلك باتباع آليات معاصرة لا يتنافى العمل بها مع القواعد والأصول الشرعية، فيرى البعض[2] - على سبيل المثال - أنه بالإمكان أن تشكل هيئة بمعرفة الحكومة من حملة الشهادات العلمية الشرعية العالية، هذه الهيئة تعرض عليها القوانين قبل تطبيقها فما أقرته طبق، وما لم تقره يلغى، والبعض اعترض على هذه الأفكار، والذي أراه أن ما هو من نوع الآليات الفنية لا إشكال فيه، وهو خاضع للدراسة، ولكن المهم هو وضع ضوابط شرعية تضمن عدم تعدي هذه الآليات على الأسس والثوابت.

السلطة القضائية:

السلطة القضائية عند علماء القانون هي: «السلطة التي يُعهد إليها بتفسير القانون وتطبيقه على الحوادث المعينة، وأعضاؤها هم القضاة على اختلاف درجاتهم»[3].

ويراد بالسلطة القضائية في الإسلام «الجهة التي تملك إصدار الأحكام الشرعية وتبت في القضايا المتنازع فيها على ضوء كتاب اللّـه وسنة رسوله ﷺ وإجماع علماء المسلمين والقياس الصحيح»[4].

---

(١) انظر: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د. التابعي محب (ص٣٠٨)، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

(٢) انظر: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي (ص٢٤٢)، والسياسة الشرعية مصدر للتقنين للقاضي (ص٥٧٢- ٥٧٣).

(٣) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار (ص٤٤١).

(٤) بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح بن فوزان الفوزان (ص٣١-٣٢)، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

ولقد وجدت السلطة القضائية في الدولة الإسلامية في جميع عصورها، ففي عصر النبوة كانت في يد النبي ﷺ: «وكان النبي ﷺ أول قاض في الإسلام، وكان قضاؤه ملزما لأنه سنة، فهو إذا قضى في حادثة كانت له صفتان: صفة المشرع.. فيبين القاعدة القانونية الواجب تطبيقها في الحادثة، ثم له أيضا، صفة القاضي التي يقضي بها في المنازعات ويفض بها الخصومات»(١).

ومن أمثلة قضاء رسول اللـه ﷺ ما يلي:

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رضي الله عنهما، أَنَّهُمَا قَالَا: إِنَّ رَجُلاً مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللَّـه ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّـه، أَنْشُدُكَ اللَّـه إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللَّـه، فَقَالَ الْخَصْمُ الْآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ: نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّـه وَأْذَنْ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: قُلْ، قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّـه، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، اغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا**، قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّـه ﷺ فَرُجِمَتْ»(٢).

٢- «عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ، زَعَمَ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ: سَهْلُ بْنُ أَبِي حَثْمَةَ أَخْبَرَهُ: «أَنَّ نَفَرًا مِنْ قَوْمِهِ انْطَلَقُوا إِلَى خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقُوا فِيهَا، وَوَجَدُوا أَحَدَهُمْ قَتِيلاً،

---

(١) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار (ص٤٤١).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الشروط باب الشروط التى لاتحل في الحدود برقم (٢٥٣٧) (ج٥ص٢١٠٤)، ومسلم ك الحدود باب من أعترف على نفسه بالزنا برقم (٣٢١٦) (ج٥ص٢٢١٨).

وَقَالُوا لِلَّذِي وُجِدَ فِيهِمْ: قَدْ قَتَلْتُمْ صَاحِبَنَا، قَالُوا: مَا قَتَلْنَا وَلَا عَلِمْنَا قَاتِلاً، فَانْطَلَقُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّـه، انْطَلَقْنَا إِلَى خَيْبَرَ، فَوَجَدْنَا أَحَدَنَا قَتِيلاً، فَقَالَ: «الْكُبْرَ الْكُبْرَ، فَقَالَ لَهُمْ تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ، قَالُوا: مَا لَنَا بَيِّنَةٌ، قَالَ: فَيَحْلِفُونَ، قَالُوا: لَا نَرْضَى بِأَيْمَانِ الْيَهُودِ، فَكَرِهَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ أَنْ يُبْطِلَ دَمَهُ فَوَدَاهُ مِائَةً مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ»(١).

٣- «عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه قال: قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ، وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّـه، إِنَّ هَذَا غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي، فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي وَفِي يَدِي لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِلْحَضْرَمِيِّ: «أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَلَكَ يَمِينُهُ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّـه، إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ، قَالَ: «لَيْسَ لَكَ مِنْهُ، إِلَّا ذَلِكَ» قَالَ: فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ لِيَحْلِفَ لَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: لَمَّا أَدْبَرَ «لَئِنْ حَلَفَ عَلَى مَالِكَ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا لَيَلْقَيَنَّ اللَّـه وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ»(٢).

٤- «عَنْ طَاوُسٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ، أَنَّهُ سُرِقَتْ خَمِيصَتُهُ مِنْ تَحْتِ رَأْسِهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَخَذَ اللِّصَّ فَجَاءَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَ بِقَطْعِهِ، فَقَالَ

(١) صحيح: رواه البخاري ك الديات باب القسامة برقم (٦٤١٩) (ج١١ص٥١٧٦)، وأبو داود ك الديات باب في ترك القود بالقسامة برقم (٣٩٢٣) (ج٦ص٢٧٠٠)، والنسائي في الكبرى ك القضاء باب رد اليمين برقم (٥٨٠٩) (ج٨ص٣٧٠٠)، وابن أبي شيبة في المصنف ك الديات باب ماجاء في القسامة برقم (٢٧٢٤٥)٠ج١٥ص٧٤٢٣)، وابن خزيمة في صحيحه ك الزكاة باب إعطاء الإمام دية من لايعرف قاتله من الصدقة .... برقم (٢٢٢٧) (ج٥ص٢١٥٣)، والطبراني في الكبير برقم (٥٤٩٥) (ج٧ص٣١٨١).

(٢) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الأحكام باب ما جاء في أن البينة على المدعى...برقم (١٢٥٧) (ج٣ص١٢١٩)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح برقم (٣٧٦٤) (٢ص٣٥٧).

صَفْوَانُ: أَتَقْطَعُهُ ؟، قَالَ: «فَهَلَّا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ تَرَكْتَهُ ؟»[١].

ومن تأمل هذه القضايا التي حكم فيها رسول اللّـه ﷺ تبين له أنها كانت تسير على أسس ونظم قضائية غاية في العدالة والرشد والرقي، منها:

١- أن القضاء يكون بكتاب اللّـه وبشريعة اللّـه، وما وقع مخالفا للشرع يرد.

٢- أن البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه.

٣- أن المدعي إذا لم يكن معه بينة ليس له على المدعي عليه إلا اليمين، أيا كانت أخلاق المدعي عليه.

٤- أن القاضي يحكم بما توافر لديه من أدلة مادية حتى ولو خالفت ما في ظنه أو حتى علمه الخاص.

٥- أن القاضي لا يحكم إلا بعد استيفاء السماع من الخصمين.

٦- الحد إذا لم يبلغ القاضي أو الإمام جاز التعافي فيه وإسقاطه، أما إذا بلغ القاضي أو الإمام لم يجز إسقاطه ولا الشفاعة فيه.

وهذه جملة من الأحاديث النبوية تؤكد أن القضاء في عهد النبي ﷺ كان يمضي على أسس دستورية ونظم شرعية، جعلته أصلح قضاء عرفته البشرية، ومن هذه الأحاديث:

١- عن سليمان بن موسى بإسناده قال: قال رسول ﷺ «لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ، وَلَا خَائِنَةٍ، وَلَا زَانٍ، وَلَا زَانِيَةٍ، وَلَا ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيهِ»[٢].

---

(١) صحيح: رواه النسائي ك قطع يد السارق باب مايكون حرزا و مالايكون برقم (٤٨٢٩) (ج٧ص٣١٤٩)، وسعيد بن منصور في سننه ك الجهاد باب من قال انقطعت الهجرة برقم (٢١٩١) (ج٢ص٦٠١).

(٢) حسن: رواه أبو داود ك الأقضية باب من ترد شهادتة برقم (٣١٢٨) (ج٥ص٢١٧٤)، والبيهقي في الصغرى ك الشهادات باب من تجوز شهادتة من الأحرار.... برقم (١٨٨٥) (ج٤ص١٧٩٩)، وحسنه الألباني في الإرواء برقم (٢٦٦٩) (١ص٥٣٢).

٢- «عن حنش عن علي عليه السلام قال «بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّـه ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّـه، تُرْسِلُنِي وَأَنَا حَدِيثُ السِّنِّ، وَلَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّـه سَيَهْدِي قَلْبَكَ، وَيُثَبِّتُ لِسَانَكَ، فَإِذَا جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْخَصْمَانِ فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخَرِ كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يَتَبَيَّنَ لَكَ الْقَضَاءُ»، قَالَ: فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا أَوْ مَا شَكَكْتُ فِي قَضَاءٍ بَعْدُ»[(١)].

٣- عن عبد الملك بن عمير سمعت عبد الرحمن بن أبي بكرة قال: كتب أبو بكرة إلى ابنه وكان بسجستان بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت النبي صلى اللّـه عليه و سلم يقول: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[(٢)].

٤- «عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: ومن يكلم فيها رسول اللّـه ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول اللّـه ﷺ فكلمه أسامة فقال رسول اللّـه ﷺ «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّـه» ثم قام فاختطب ثم قال «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّـه لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ

---

(١) إسناده ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الأقضية باب كيف يكون القضاء برقم (٣١١٤) (ج٥ص٢١٦١)، والنسائي في الكبرى ك الخصائص باب قول النبي ﷺ لعلى (إِنَّ اللَّـه سَيَهْدِي قَلْبَكَ .... برقم (٨١١٢) (ج١١ص٥٢٠٤)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب من أعطاها ليدفع بها عن نفسه أو ماله ظلما ... برقم (١٨٨٧٢) (ج٢٨ص١٣٥٩١)، وابن سعد في الطبقات برقم (٢٤٠٢) (ج٣ص١٣٨٦) والحديث إسناده ضعيف ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات وصدوقيين عدا حنش بن المعتمر الكناني وهو مقبول .

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب هل يقضى القاضى أو يفتى وهو غضبان برقم (٦٦٥٤) (ج١١ص٥٣٦٣) واللفظ له، ومسلم ك الأقضية باب كراهة أن يقضى القاضى و هوغضبان برقم (٣٢٤٧) (ج٥ص٢٢٤٧) .

لَقَطَعْتُ يَدَهَا»(١)

٥- «عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبي ﷺ قال في خطبته: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»(٢).

٦- عن ابن عباس أن رسول اللّـه ﷺ قال: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ، وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»(٣).

٧- «عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول اللّـه ﷺ: «لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ، وَلَا خَائِنَةٍ، وَلَا مَجْلُودٍ حَدًّا، وَلَا مَجْلُودَةٍ، وَلَا ذِي غِمْرٍ لِأَخِيهِ، وَلَا مُجَرَّبِ شَهَادَةٍ، وَلَا الْقَانِعِ أَهْلَ الْبَيْتِ لَهُمْ، وَلَا ظَنِينٍ فِي وَلَاءٍ، وَلَا قَرَابَةٍ»(٤).

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب حديث الغار برقم (٣٢٤١) (ج٦ص٢٦٥٨)، ومسلم ك الحدود باب قطع يد السارق الشريف ... برقم (٣٢٠٢) (ج٥ص٢٢٠٣).

(٢) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الأحكام باب ماجاء في أن البينة على المدعى ... برقم (١٢٥٩) (ج٣ص١٢٢٠)، والدارقطني في السنن ك الوصايا باب خبر الواحد يوجب العمل برقم (٣٧٨٨) (ج٤ص١٩٣٠)، والبيهقي في الكبرى ك الشهادات باب الرجوع عن الشهادة برقم (١٩٥٤٤) (ج٢٩ص١٤٠٤٣)، وصححه الألباني في الإرواء برقم (٢٦٦١)

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الأقضية باب اليمين على المدعى عليه برقم (٣٢٣٤) (ج٥ص٢٢٣٦)، و ابن ماجه ك الأحكام باب البينة على المدعى ... برقم (٢٣١٤) (ج٣ص١١٨٧)، وابن حبان في صحيحه ك الدعوى باب ما يجب للمدعى ...... برقم (٥١٩٠) (ج١١ص٥٤١٣)، وعبد الرزاق في المصنف ك البيوع باب البيعان يختلفان وعلى من اليمين برقم (١٤٧٥٠) (ج٩ص٤٤٥٢)، والطبراني في الأوسط برقم (٨١٨٩) (ج٩ص٤٢٨٦)، والطحاوي في مشكل الأثار برقم (٣٨٥٩) (ج٨ص٣٩٤٩)، والدارقطني في السنن ك الوصايا باب خبر الواحد يوجب العمل برقم (٣٧٨٩) (ج٤ص١٩٣١)، والبيهقي في الكبرى ك الشهادات باب الرجوع عن الشهادة برقم (١٩٥٣٥) (ج٢٩ص١٤٠٣٦).

(٤) ضعيف: رواه الترمذي في السنن ك الشهادات باب ما جاء فيمن تجوزلا شهادته برقم (٢٢٣٢) (ج٥ص٢٠٣٦)، والبغوي في شرح السنة ك الإمارة والقضاء باب شرائط قبول الشهادة برقم (٢٥١٥) (ج٨ص٣٥١٦)، والبيهقي في الكبرى ك الشهادات باب المعاريض فيها مندوحة عن الكذب برقم (١٩٢٢٢) (ج٢٨ص١٣٨٣٢)، والحديث فيه يزيد بن زياد القرشي وهو متروك الحديث.

والقانع أهل البيت، وهو الذي يخدم أهل البيت كالأجير وغيره[١]، والغمر: الحقد[٢]، والظنين في ولاء أو قرابة أي: المتهم بالانتماء إلى غير مواليه أو الانتساب إلى غير ذويه[٣].

٨- عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: حين بعثه إلى اليمن: **كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّـه، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّـه ؟، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّـه ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّـه ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّـه؟، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ للَّـه الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّـه لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّـه»**[٤].

وبهذا الذي أسلفناه يتبين لنا: أن نظام القضاء في عهد رسول اللَّـه ﷺ، كان واضحًا وافيًا بالغرض، محققًا لحاجات الناس، صالحًا لأن يكون أساسًا لنظام قضائي من الطراز الأول لأدق الأنظمة وأرقها[٥].

ولما توفي رسول اللَّـه ﷺ انتقلت مسئولية القضاء بعده إلى الخلفاء والصحابة

---

(١) تحفة الأحوذي (٦/ ٤٧٨).

(٢) عون المعبود (١٠/ ٧).

(٣) انظر: تحفة الأحوذي (٦/ ٤٧٨).

(٤) ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الأقضية باب اجتهاد الرأي في القضاء برقم (٣١٢٢) (ج٥ص٢١٦٨)، والدارمي في السنن في المقدمة باب الفتيا ومافيه من الشدة برقم (١٦٨) (ج١ص٩٥)، وأبوداود الطيالسي في مسنده برقم (٥٥٥) (ج١ص٢٦١)، والطبراني في الكبير برقم (١٦٨١١) (ج١٩ص٩٤٠٧)، والبيهقي في الصغرى ك آدب القاضى باب ما يحكم به الحاكم ... برقم (١٨٣٩) (ج٤ص١٧٥١)، وابن عبدالبرفى جامع بيان العلم وفضله برقم (٩٩١) (ج٢ص٥٤٢)، وضعفه الألباني في المشكاة برقم (٣٧٣٧)والحديث فيه الحارث بن عمرو الثقفي وهو ضعيف الحديث.

(٥) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية (ص٤٤٧-٤٤٨).

رضوان اللّه عليهم، ولقد كانت السلطة القضائية والسلطة التنفيذية متحدتان في عهد رسول اللّه ﷺ، فكان رسول اللّه ﷺ هو الذي يباشر السلطتين، وكذلك ولاته في الأمصار كعلي في اليمن وعتاب في مكة.. وكذلك كانت في عهد أبي بكر وصدرًا من خلافة عمر؛ ثم لما اتسعت المسئوليات في عهد عمر فصل القضاء عن السلطة التنفيذية، فكان عمر يرسل إلى المصر من الأمصار اثنين أحدهما واليًا والآخر قاضيا، مثلما فعل في البصرة إذ ولّى عليها أبا موسى الأشعري، وجعل عبد اللّه بن مسعود على القضاء[1].

أما بالنسبة للأسس والنظم القضائية فإن عمر قد أضاف تقنية جديدة بوضع الدواوين، بالإضافة إلى التأكيد على الأسس التي أرساها النبي ﷺ، ومما يدل على ذلك كتاب عمر لأبي موسى في القضاء، ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين خطاب عمر في القضاء، قال:

«كتب عمر إلى أبي موسى أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك؛ حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. البينة على المدعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه؛ فإن بينه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء. ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق؛ فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل. والمسلمون

---

(١) انظر: بحوث فقهية في قضايا عصرية للفوزان (ص٣٢).

عدول بعضهم على بعض إلا مجربًا عليه شهادة زور أو مجلودًا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن اللَّـه تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان. ثم الفهمَ الفهمَ فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى اللَّـه وأشبهها بالحق. وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم - شك أبو عبيد - فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب اللَّـه به الأجر ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه اللَّـه ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه اللَّـه، فإن اللَّـه تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصًا، فما ظنك بثواب عند اللَّـه في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة اللَّـه»(١).

قال ابن القيم: وهذا الكتاب جليلٌ، تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم(٢).

السلطة التنفيذية:

تعتبر السلطة التنفيذية أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وهي في الحقيقة تتكون من مؤسستين غير منفصلتين، الأولى: مؤسسة الخلافة، والثانية: الجهاز الإداري، والثانية منهما منضوية تحت لواء الأولى وداخلة تحت سلطانها، بل ومنبثقة عنها. والسلطة التنفيذية يراد بها في الدولة الإسلامية الموظفون المنوط بهم تنفيذ أوامر الشرع الإسلامي، وفي مقدمة هؤلاء: رئيس الدولة سواء سمى خليفة أم إمامًا أم أميرًا للمؤمنين أم سلطانًا أم ملكا أم سمى بأي اسم آخر مثل ما أطلق عليه بعد ذلك، ومن أعضاء السلطة التنفيذية: الوزراء، والولاة على الأقاليم وقواد الجيوش، والعمال

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٥-٨٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ٨٦).

والمحتسبون ورجال الشرطة وسائر الموظفين في الدولة الإسلامية[١].

ولقد عدد العلماء طرق تولية الإمام (رئيس الدولة الإسلامية) فذكروا الاختيار والاستخلاف والتغلب، قالوا إن الاختيار والاستخلاف هما الطريقان الشرعيان، ولو أننا فحصنا المسألة فحصًا دقيقًا لتبين لنا أن الطريقين طريق واحد، وأن انعقاد الإمامة بالطريق الشرعي لا يكون إلا بتولية الأمة للإمام. فالأمة - ممثلة في أهل الحل والعقد منها - هي التي تتولى أمر تولية الإمام.

هذا هو الحق الذي لا محيص عنه؛ للآتي:

١- أن القول بأن الأمة هي صاحبة السلطان قول ثابت بالأدلة الظاهرة والبراهين الساطعة، فهذا هو الحكم الذي ينبغي أن نتمسك به، فإن عارضه ما ليس بمحكم وجب تأويله وحمله على أقرب المحامل التي يقبلها العقل وتتفق مع السياق العام، فالذي يتفق مع هذه الحقيقة الثابتة المحكمة هو أن تقوم الأمة بتولية الإمام وعقد الإمامة له، أما أن يستبد بهذا الحق واحد منها حتى ولو كان الخليفة فهذا ما لا يمكن أن يتفق مع القول بسلطان الأمة، فإذا وجدنا في التاريخ الإسلامي مَنْ عَهِد بالإمامة إلى خليفة بعده فيجب النظر في هذا العهد وتخريجه على ما لا يأتي على المحكمات بالإبطال.

٢- أن النظرة التحليلية لروايات تولية الخلفاء الراشدين تؤكد ما أسلفنا، وهو أن سلطان الأمة حقيقة محكمة، وأن الاختيار والبيعة من الأمة للإمام هو الطريق الشرعي الوحيد المتفق مع هذه الحقيقة المحكمة، وأن ما وقع من عهد واستخلاف من بعض الخلفاء له تأويل سائغ ومقبول يجعله غير معارض ولا ناقض لما تقرر من أن الأمة مصدر السلطات وصاحبة السلطان، فلقد «كان أبو بكر يعلم حق العلم أن الأصل في

(١) اختلاف الألقاب لا دخل له بشرعية الحكومة الإسلامية وإن كان مصطلح الخلافة أولى

الخلافة أن يوكل الأمر فيها إلى الأمة تختار من تراه أصلح للقيام بواجبها، فإن رسول اللّـه ﷺ مات ولم يعين من يخلفه في ولاية المسلمين، ولكن أبا بكر خشي إذا هو ترك الأمر من غير أن يعين من يخلفه أن يتكرر مثل ذلك الخلاف الذي كان في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار، وأن ما قد يحدث من خلاف ربما لا يلقى من الحزم الذي قطع امتداده وتسربه في الأمة مثل الحزم الذي لقيه هناك، فعهد بالخلافة، ولكنه لم يستبد بهذا العهد بل أخذ يشاور في عمر كبار الصحابة، فهذا عمل سياسي حكيم تقره أصول الشريعة على قدر ما تقضي به المصلحة العامة»[(١)]، فما فعله أبو بكر كان من باب الرخصة[(٢)] التي لا يصح أبدًا أن تمحو العزيمة التي تمثلت في ترك رسول اللّـه ﷺ أمته تختار من تشاء برغم توفر الدواعي على النصِّية، ودور العزيمة هنا هو تثبيت القاعدة المحكمة وهي قاعدة الأمة مصدر السلطات، ودور الرخصة هنا هو الخروج بالأمة من الفتنة المحدقة، ولا يمكن أن تكون الرخصة إلا بقدر ما تدعو إليه الضرورة وتستوجبه المصلحة، وكذلك كانت؛ فأبو بكر الذي استخلف لم يستخلف ولده ولا حتى رجلا من ذويه بني تيم، وإنما استخلف رجلا من بطن آخر (بني عدي)، لأنه كان يومها أفضل من يقود الأمة، ثم هو لم يستبد بالأمر وإنما شاور كبار الصحابة كعثمان وعبد الرحمن بن عوف وأسيد بن حضير وسعيد بن زيد وغيرهم من المهاجرين والأنصار، وبذلك كان الأمر شورى بين الكبار الذين يمثلون الأمة، ثم لم يكتف أبو بكر والكبار من أهل الحل والعقد بهذا حتى طلبوا البيعة من الناس فبايعوا؛ فاستخلاف أبي بكر لعمر لم يكن سوى مشاركة منه لأهل الحل والعقد في اختيار الخليفة بوصفه

---

(١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج (ص١٤٦-١٤٧). مطبعة دار التأليف، مصر ط ١، ١٥٥٣.

(٢) انظر: فقه الأحكام السلطانية للحمداوي (ص٤١)وما بعدها.

واحد من أهل الحل والعقد، وقد أكدت الروايات هذا المعنى إذْ روت أنه ﷺ خيرهم وأنهم اختاروا وقالوا: أرأ لنا، والعبارة تدل على الاسترشاد.

وعمر ﷺ لم يهجم على الاستخلاف بمحض إرادته، وإنما الثابت أنه كان معرضًا عن هذه الفكرة، والذي يؤكد هذا الروايات التاريخية التي تروي ما حدث قبل واقعة الاستخلاف:

فقد روي البخاري: عن عبد اللّـه بن عمر ﷺ قال: قِيلَ لِعُمَرَ: أَلَا تَسْتَخْلِفُ، قَالَ: «إِنْ أَسْتَخْلِفْ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ، مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ، فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، رَسُولُ اللّـه ﷺ، فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ، فَقَالَ: رَاغِبٌ رَاهِبٌ، وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا لَا لِي وَلَا عَلَيَّ لَا أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَلَا مَيِّتًا»[١]..

والمسلمون هم الذين طلبوا منه أن يوصي وأن يستخلف، فاستخلف من نفس المنطلق وهو منطلق الرخصة، ونظرًا لأن الأمة كانت في عهده أكثر استقرارًا وجدناه قد ضيق مجال الرخصة بأن وسع في مجال الاختيار، فرشح ستة، هؤلاء الستة هم كبار الأمة، وهم صفوة أهل الحل والعقد، وعندما اجتمعوا وتشاورا حصروها في ثلاثة بعد مداولة، وتنازل ثلاثة منهم عن رضي، ثم قامت جهة محايدة دللت على حيدتها ونزاهتها بتنازلها عن حظها في الإمامة، هذه الجهة هي ذلك الرجل الأمة عبد الرحمن بن عوف، الذي قام بدور هيئة الشورى، وانطلق يشاور الناس جماعات وفرادى؛ حتى استقر رأي أهل الرأي على عثمان، عندئذ عقدت له البيعة في المسجد واستتب له الأمر، فلم يكن استخلاف عمر أيضا سوى مشاركة من واحد من أهل الشورى الذين توفي رسول اللّـه ﷺ وهو عنهم راضٍ لإخوانه، ولم يكن ذلك هو المعتمد في استقرار

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٧) (ج١١ص٥٤١٢).

الخلافة حتى كانت الأمة هي المقررة له ببيعتها ومشورتها.

وبالجملة لم يكن استخلاف من استَخلف من الخلفاء الراشدين سوى ترشيحا[1] وحسب، على سبيل الرخصة التي دعت إليها الضرورة، استثناء من الأصل الذي هو الترك، ولم يكن هذا الاستخلاف أو العهد ليقوى على تثبيت الخليفة المعهود له بدون رضي المسلمين ومشورتهم ومبايعتهم، يدل على ذلك سياق الروايات التي سقناها آنفا «وهذا هو نفس ما فهمه عمر بن عبد العزيز حينما عهد إليه سليمان بن عبد الملك، فقد اختاره خليفة من بعده وكتب بذلك كتابا ختمه بخاتمة، وأمر رجاء بن حيوة بأن يجمع أهل بيته ليبايعوا لمن في الكتاب دون معرفة اسمه فبايعوا، وبعد أن مات سليمان جمع رجاء الناس في مسجد دابق وطلب منهم المبايعة على من سمى في ذلك الكتاب المختوم فبايعوا، فلما بايعوا فض الكتاب وقرأه عليهم فإذا فيه: (هذا الكتاب من عبد اللّـه سليمان أمير المؤمنين لعمر بن عبد العزيز، إني قد وليته الخلافة بعدي ومن بعده يزيد بن عبد الملك فاسمعوا له وأطيعوا واتقوا اللّـه ولا تختلفوا فيُطمع فيكم)، فلما قرئ الكتاب صعد عمر بن عبد العزيز المنبر وقال: إني واللّـه ما استؤمرت في هذا الأمر وأنتم بالخيار»[2].

هذا هو التأويل الصحيح لمسألة الاستخلاف، والتأويل هنا لا ينافي السياق العام للأحداث، ولا يصدم الفهم الصحيح، إضافةً إلى أنه ضروري؛ لئلا يفضي ترك التأويل إلى إبطال الحقيقة المسلمة المحكمة التي ثبتت بحجج لا تترك ريبة لمرتاب، ألا وهي حقيقة أن السلطان للأمة وأن الأمة مصدر السلطات.

---

(١) انظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان (ص٢٩٠)، ونظام الحكم الإسلامي، د محمود حلمي (ص٧٥)، والوجيز في فقه الإمامة العظمى للصاوي (ص٨٥)، والإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة (ص١٦٥) .

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة (ص١٦٥).

هذه الحقيقة التي تؤكدها الروايات التي سقناها من قبل، والتي تروى لنا أحداث تولية الخلفاء الراشدين، فهذا عمر يقول: «فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا» وأبو بكر الذي استخلف عمر يقول: «قد أطلق اللّـه أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ورد عليكم أمركم فأمروا من أحببتم»، وعلى رضي الله عنه يقول: «إن هذا أمركم».

٣- أن هذا القول لا ينافي إجماع العلماء على جواز الاستخلاف؛ فهو جائز بالفعل لكن الذي لا يجوز هو أن يأتي الاستخلاف على صورة تحول بين الأمة وبين حقها في ممارسة سلطانها واختيار من تشاء ليقودها ويتولى أمرها، أما إذا جاء الاستخلاف على هيئة استخلاف أبي بكر لعمر فهو جائز؛ لأنه مجرد ترشيح، ومجرد مشاركة من الخليفة لأهل الحل والعقد في المشورة باعتباره واحدًا منهم.

وكذلك اجماع العلماء على أن الخلافة تنعقد بالاستخلاف لا يشوش على ما أسلفنا؛ لأنهم قصدوا بهذا أن الإمامة تنعقد بهذه الطريقة التي سموها الاستخلاف، والتي تمت في عهد الراشدين، ولم يقصدوا أن الأمة أجمعت على انعقادها باستخلاف يسلب الأمة حقها في الاختيار ويكون استبدادا مطلقا، بدليل أنهم اختلفوا في لزومها للمسلمين بمجرد العهد، يقول القلقشندي: «واختلف في أنه هل يشترط في لزوم ذلك للأمة ظهور الرضي منهم بذلك أم لا، على مذهبين: أحدهما الاشتراط لأن الإمامة حق يتعلق بالأمة فلم تلزمهم إلا برضي أهل الحل والعقد منهم، والثاني: وهو الأصح عدم الاشتراط لأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وأنفذ ولذلك لم يتوقف عهد الصديق لعمر رضي الله عنه على رضي بقية الصحابة»[1].

---

(١) مآثر الإنافة في معالم الخلافة أحمد بن عبد اللّـه القلقشندي (ص٢٦-٢٧) مطبعة حكومة الكويت ط ثانية ١٩٥٥.

وما رجحه القلقشندي رحمه الله ليس هو الراجح، وما قال عنه إنه هو الصحيح ليس صحيحا بالمرة، واستدلاله بأن عهد أبي بكر لعمر لم يتوقف على رضي بقية الصحابة استدلال معكوس، فالواقع الذي دلت عليه الروايات أن أبا بكر لم يعهد لعمر حتى شاور سادات الصحابة، فكيف يقال إنها لم تتوقف على رضاهم؟!، إن استخلاف أبي بكر لعمر وكذلك ترك عمر الأمر شورى في الستة لم يكن سوى ترشيحا ولم يكن قط استبدادا بالأمر، «ولو قدر أن الناس خالفوا أبا بكر وعمر ولم يختاروا أحداً منهما لم تنعقد له الإمامة»[1].

ويقول ابن تيمية: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما»[2].

ويقول القاضي أبو يعلى: «.. لأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة، بدليل أنه لو كان عقدًا لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد، وهذا غير جائز...»[3].

وقول القلقشندي أن الإمام هو الأحق ليس هو الحق، بل الحق أن الأمة هي صاحبة السلطان وأن الخليفة نائبها ووكيلها، وهذا ما لا خلاف فيه، فكيف يكون الوكيل أحق من الأصيل؟!

وبهذا يتبين لنا أن تولية الخليفة أو رئيس الدولة، في النظام الإسلامي ليس له إلا طريق واحد، وهو أن تقوم الأمة بالاختيار والبيعة لمن ترضاه وتراه الأفضل والأنسب لقيادتها وتولي أمرها، فإذا ما حدث أن عهد الخليفة إلى من بعده فإن كان

---

(١) الوجيز في فقه الإمامة العظمى للصاوي (ص٨٤).

(٢) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٥٣٠)، مؤسسة قرطبة القاهرة ١٤٠٦هـ.

(٣) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى الفراء محمد بن الحسين (ص٢٥)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر طبعة ١٩٩٦.

العهد بغير رضي الجماعة وبغير مبايعتها فهذا استبداد لا يجوز، ولم يقع مثل هذا في عهد الراشدين الذي هو عهد التطبيق العملي الصحيح للنظام الإسلامي الشرعي، وإن كان العهد بمشورة المسلمين ورضاهم ومبايعتهم بعد المشورة والرضا مثلما حدث من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كان مشروعا، ولم يكن سوى آلية من آليات التشاور الجماعي الذي يتحقق به سلطان الأمة.

وللأئمة شروط وصفات وحقوق وواجبات، تطلب من مظانها في كتب الفروع.

الباب الأول

النوازل المتعلقة بنظام الحكم الإسلامي

الفصل الأول

حكم العمل بالديمقراطية كنظام للدولة الاسلامية

تمهيد

لم تكن الإنسانية - يوم أن جاءها رسول الله ﷺ على فترة من الرسل- لتقنع منه بدين يقبع تحت أسقف المعابد والمساجد، تاركاً حياة الناس تموج بالانحراف وتعج بالفساد، رافعاً ذلك الشعار الذي ضجرت منه البشرية دهراً طويلاً: «دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

ذلك لأنها لم تكن تنتظر مخلصاً يخلصها ذلك الخلاص المحدود، أو يحررها ذلك التحرر الضيق، فيطلقها من أسر العبودية لغير الله في المعابد، ثم يتركها في ميادين الحياة كلها ترسف في أغلال العبودية لآلهة شتى وأرباب متفرقين.

ولم تكن البشرية - يوم أن اطلع الله على أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب - ليصلحها أو يقوم انحرافها دين يعلمها كيف تقضي حاجتها وبأي رجل تدخل الخلاء وبأي رجل تخرج منه؛ ثم يتركها تتسول النظم والمناهج والقوانين والدساتير.

ذلك لأن الانحراف كان من الضخامة والثقل، ومن السعة والامتداد، بحيث لا يصلحه إلا دين يكون منهج حياة وطريق نجاة، ولأن جوعة البشرية آنذاك ولوعتها كانت من الشدة والحرقة بحيث لا يطفئها إلا دين يكون - بحق - «رحمة للعالمين».

ولم يكن من المعقول ولا المقبول أن نتصور دين الله الذي ارتضاه للبشرية جمعاء في عهدها الأخير بالأرض ولم يرض لها ديناً غيره إلى يوم الدين مجرد نحلة ينتحلها الخلق ويثنون عليها صدورهم، أو مجرد ملة يتحنث بها العباد ويطوون عليها معابدهم وصوامعهم، أو مجرد ديانة لها هيمنة على المشاعر والشعائر، وليس لها أدنى تدخل في حياة الناس وأوضاعهم أو في نظم الحياة ومقرراتها.

ذلك لأن ديناً كهذا لن تَقنع به الإنسانية، ولن يُطفئ ظمأها، ولن يُصلح البشرية ولن يُقَوِّم اعوجاجها، ولأن ديناً كهذا لا يحقق بصدق وواقعية، ألوهية الله على العباد ولا عبودية العباد لله.

ولم يكن مستساغا أن نتخيل أمة الإسلام - التي أخرجت للناس والتي حملت أمانة هذا الدين العظيم- أمةً عاريةً من النظم التي تحكم حياتها، وتضبط سيرها، أو نتخيلها - وهي الداعية إلى الخير الهادية إلى سبل الرشاد - واقفةً بأبواب الأمم تستجديهم أن يطرحوا عليها من مناهجهم ما تعرَّت عنه، أو يسبغوا عليها من نظمهم ما حُرمت منه.

ذلك لأن أمة الإسلام شهيدة على كل الأمم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[البقرة: ١٤٣] تزن ما عندهم من الأقوال والأفعال فتُقِرُّ منها ما كان صوابا وتُزَيِّف منها ما أصابه الخطأ والعوار، وتهيمن على ما لديهم من نظم ومناهج فتُحق منها الحق وتُبطل الباطل؛ وذلك بما لديها من كتاب لا يَقْصُر عن شيء وميزان لا

يخل بشيء، ولأنها خير أمة أخرجت للناس تأمرهم بالمعروف كله، وتنهاهم عن المنكر كله، وتقودهم وتحدوهم إلى لله بمنهج الله كله، ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[آل عمران: ١١٠]؛ وذلك بما لديها من منهج كامل متكامل يجعلها عالمةً بالمعروف في كل المجالات وقائمةً عليه، وكاشفةً للمنكر في كل المجالات ومجانبةً له.

إن الحق الذي لا مرية فيه أن الله تبارك وتعالى قد أكمل الدين وأتم النعمة، ولم يترك أمة الإسلام تخذل البشرية بتسولها لما لديها من نظم متهالكة ومناهج متهافتة، بل رضي لها الإسلام منهجاً كاملا تاماً: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾[المائدة: ٣].

ولقد اتضح لنا فيما سبق في الباب الأول من هذا البحث أن الإسلام دين ودوله، وأنه مشتمل على نظرية سياسية متكاملة، وأن الشريعة الإسلامية تضمنت فيما تضمنت نظاماً للحكم لا يساويه ولا يساميه نظام من النظم التي عرفتها البشرية في تاريخها كله قديمه وحديثه.

ولقد تبدَّت لنا صورة هذا النظام؛ وتكشفت بما لا يسمح لعنصر من عناصره أن يختفي خلف ضباب الغموض، فهو قائم على أسس شرعية لها جذور فكرية وعقدية، تشكل بذاتها وبما يتفرع عليها من أحكام دستورَ الدولة الإسلامية القائمَ على أيديولوجية النظام السياسي الإسلامي، هذه الأسس هي:

١- السيادة للشرع.

٢- السلطان للأمة.

٣- الشورى أساس الحكم.

٤- التكامل في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

٥- وحدة الأمة وواحدية الإمام.

٦- مراعاة المبادئ الإنسانية وحقوق الإنسان.

وهو يحقق وجوده من خلال مؤسسات أوجدها الإسلام، وعددت الشريعة معالمها وضوابطها، وطبقتها الأمة في عهدها الأول في واقع حياتها، ومارست من خلالها نشاطها السياسي، وهذه المؤسسات.

هي:

١- مؤسسة أهل الحل والعقد.

٢- مؤسسات السلطة الحاكمة.

أ- السلطة التشريعية.

ب- السلطة التنفيذية (الخليفة وحكومته).

جـ- السلطة القضائية.

ولقد قامت أمة الإسلام بهذا النظام، وأقامت حياتها السياسية عليه، وسعدت تحت ظلاله، وأسعدت البشرية فترة من الزمان، وانطلقت منه إلى الآفاق بثقة ويقين واعتداد واعتزاز، فأخرجت الناس من الظلمات إلى النور، ومن الحيرة إلى الرشاد، فعرف الإنسان قيمته، وعثر على كرامته، وتحققت على طريق الهدى إنسانيته.

يومها كانت أوروبا تتخبط في دياجير الظلام الدامس، وتتقلب على لظى الاستبداد الغاشم، بين كنيسة تمارس سلطاناً كهنوتيا، باسم الدين، والدينُ منها ومنه براء، وملوكٍ يمارسون السلطان باسم التفويض الإلهي، والإلهُ منهم ومما ادعوه براء.

يومها كانت الإنسانية المعذبة في شعاب الأرض تحت سياط الأكاسرة والقياصرة والملوك والأباطرة تنتظر الفتح الإسلامي؛ لتنعم بالحرية في ظلال الإسلام وفي أحضان

نظامه السياسي البديع.

لكن الفتح الإسلامي الذي بسط رداءه علي معظم المعمورة قصر عن بعض الأطراف وانحسر مده عن بعض الجزائر هنا وهناك، كان منها تلك البقعة المنكودة، تلك القارة التي شاء الله في قدره أن تبقي على جاهليتها؛ ليبقى الصراع مستمراً بين الجاهلية والإسلام إلى أن تضع الحرب أوزارها.

وجاء عصر النهضة لتقوم أوربا قومتها؛ وتكسر قيودها، وتنطلق من أسر الاستبداد والقهر والعسف إلى حيث تبلغ ما تريد من الحرية والكرامة والعيش الكريم.

ولو أن أوربا يوم أن أسلمت ساقيها للريح وانطلقت تعدو هاربة من شبح الماضي الأليم، لو أنها وجدت أمة الإسلام تأخذ عليها الطريق الذي اندفعت فيه بلا وعي ولا اختيار؛ لكان من الممكن أن يكون لأوربا شأن غير هذا الشأن وطريق غير هذا الطريق.

ولو أنها يوم أن ذبحت آخر ملك بأمعاء آخر قسيس وثارت مزهوة بالنصر الكبير؛ لو أنها تريثت قليلا ونظرت حولها لوجدت على مقربة منها - رميةً بحجر - دينَ الله الذي فيه كل ما تصبو إليه الإنسانية وتحلم به البشرية.

لكن القدر كان أسبق؛ فلا أمة الإسلام نصحت ولا أوربا استنصحت، فكان من السكر الذي أصيبت به أمة الإسلام ومن الطيش الذي أصيبت به أوربا أن وقع المقدر، فاندفعت أوربا بقانون رد الفعل إلى الاتجاه المعاكس، من الرهبانية والكهنوتية إلى العلمانية واللادينية.

وهناك في صحراء اللادينية أخذت أوربا الهاربة تنبش في تربة الحضارات القديمة، فوقعت على الديمقراطية كمذهب للحكم، فلم تجد أفضل ولا أصلح منه، فتبنته واحتضنته، وطبقته في حياتها السياسية.

ولم يكن أمر تطبيق الديمقراطية سهلا ولا ميسَّرا للراغبين.. فقد احتاج إلى صراع طويل مرير حتى استوي على صورته الحالية، وكانت: «المكاسب الديمقراطية»، تأتي متقطعة وجزئية، ولا تأتي إلا بعد معارضة طويلة من الذين في أيديهم السلطان ولا يرغبون في التنازل عنه، وبعد قيام الشعب بالإضراب والعصيان والتمرد، وتعرض دعاة الحرية إلى السجن والاعتقال والتشريد، بتهمة إثارة الشغب والتحريض على الإخلال بالنظام.

وبعد نضال وكفاح استمر قرابة قرن من الزمان استقرت الديمقراطية في صورتها الحالية التي نراها في دول غرب أوربا وأمريكا، على اختلاف بينها في الجزئيات لا يؤثر في صورتها العامة ومبادئها الرئيسية [(١)].

وفي الوقت الذي كانت فيه أوربا تنطلق إلى ما اختارته لنفسها، ورضيته لحياتها، كانت أمة الإسلام تهوي من درك إلى درك حتى وقعت كلها في جب الاستبداد السياسي، وهناك في ظلماته تعالت صيحاتها منادية بالخلاص.

لكن هذه الصيحات كانت خليطاً من أصوات متباينة، كان من بينها صوت قوي ينادي بالديمقراطية، فما هي هذه الديمقراطية التي ينادون بها؟ أهي من الإسلام فتكون بضاعة إسلامية راجت في أوربا ونحن نلتمس ردها؟ أم هي شيء يشبه النظام الإسلامي السياسي ولا يتعارض معه فنحن نسعى إلى إضفاء الشرعية الإسلامية عليه ثم إلى تبنيه وارتضائه؟ أم هي شيء آخر يخالف النظام الإسلامي كلياً أو جزئياً فنحن نقف منه موقفنا من كل دخيل؟

هذا ما سوف نعني به في هذا الفصل، والله المستعان.

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة، الأستاذ محمد قطب (ص١٨١)، دار الشروق، بيروت ط٨، ١٩٩٣.

المبحث الأول
التعريف بالديمقراطية

الديمقراطية[1] (Democracy): تعني حكم الشعب، وهي كلمة مؤلفةٌ من كلمتين يونانيتين: الأولى: (Demos) ومعناها: الشعب والثانية: (kratos)، ومعناها: الحكم أو السلطة.

«وتطبيقها العملي يعني أن يحكم الشعب نفسه بنفسه»[2]، وفكرتها: «تتلخص في أن يحكم الناس أنفسهم دون أن يكونوا رعايا خاضعين مستعبدين»[3].

معناها في الاصطلاح:

عرفت الديمقراطية بأنها: «ذلك النظام من أنظمة الحكم الذي يكون الحكم فيه أو السلطة أو سلطة إصدار القوانين والتشريعات من حق الشعب أو الأمة أو جمهور الناس»[4].

وعرفت بأنها: «إناطة السلطة بممثلي غالبية الشعب على أساس السيادة الشعبية»[5].

كما عرفت بأنها: «النظام السياسي الذي يكون للشعب فيه نصيب في حكم إقليم

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة (ص١٧٨)، القاموس السياسي لأحمد عطية الله (ص٥٤٧) ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة، والقاموس السياسي للصافي (ص١١٦)، والإسلاميون وسراب الديمقراطية لعبد الغني بن محمد بن إبراهيم الرحال (١/ ٣٨)، دار المؤتمن الرياض ط١، ١٤١٣هـ.

(٢) رؤية إسلامية لإشكاليات مفهوم الديمقراطية، سامي محمد صالح الدلال، مجلة البيان عدد ٩٠ (ص٣٤).

(٣) قاموس المذاهب السياسية مارتين دودج، ترجمة أحمد المصري، مكتبة المعارف بيروت (ص٢٢).

(٤) حقيقة الديمقراطية، محمد بن شاكر الشريف (ص٤).

(٥) الدولة والنظم السياسية، د. إبراهيم غازي (ص٢٥١).

دولة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة»[١].

والتعريف الذي أرتضيه هو أنها: «نظام للحكم قائم على أساس أن الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطات».

نبـــذة تاريخـــية:

أول من مارس الديمقراطية هم الإغريق في مدينتي أثينا وإسبرطة، حيث كانت تقوم في كل من المدينتين حكومة يطلق عليها اصطلاحا اسم (حكومة المدينة).. وكان كل أفراد الشعب من الرجال في كل من المدينتين يشاركون في حكم المدينة، فيجتمعون في هيئة (جمعية عمومية)، فيتشاورون في كل أمور الحكم، فينتخبون الحاكم ويصدرون القوانين ويشرفون على تنفيذها.. فكان (حكم الشعب) مطبقاً بصورة مباشرة في كل من المدينتين، وكانت التسمية منطبقة على الواقع انطباقاً كاملا[٢].

ولما بعثت الديمقراطية مرة ثانية في القرن الثامن عشر في أوروبا كان من المتعذر أن تكون ديمقراطية مثل ديمقراطية أثينا وإسبرطة بسبب الازدياد الكبير في عدد السكان، وصعوبة اجتماعهم، ولكن بدلا من أن يقال إن الديمقراطية بمعنى حكم الشعب غير ممكنة الآن، فلنبحث عن نظام حكم آخر يتناسب مع واقعنا، تحايل بعضهم فسمى ديمقراطية أثينا بالديمقراطية المباشرة، واقترح أن تكون الديمقراطية الحديثة ديمقراطية غير مباشرة، أو ديمقراطية تمثيلية، أي ديمقراطية يختار فيها الشعب فئة قليلة منه تكون ممثلة له وحاكمة باسمه وكان هذا التحايل ضرورياً[٣].

ومع نمو الديمقراطية نمت الحقوق السياسية للشعب، بل إن الحقوق السياسية

---

(١) القاموس السياسي، أحمد عطية الله (ص٥٤٧)، ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة.

(٢) مذاهب فكرية معاصرة (١٧٨).

(٣) الديمقراطية اسم لا حقيقة له، أ.د. جعفر شيخ إدريس، مجلة البيان (عدد ١٩٦ – ص ٤٦). بتصرف بسيط.

هي في الواقع أبرز سمات الديمقراطية في صورتها النهائية التي استقرت عليها.

وخلاصة الحقوق السياسية أن يكون للشعب حق الإشراف علي الحكومة وتوجيهها وحق نقدها والاعتراض علي أعمالها.. ويتخذ ذلك صورتين متكاملين، إحداهما: هي التمثيل النيابي، ويحوي حق الانتخاب وحق الترشيح لدخول البرلمان، والثانية: حق الاجتماع وإبداء الرأي خارج البرلمان، ويشمل الصحافة والاجتماعات السياسية والمظاهرات السلمية التي تقام للمطالبة بأمر معين أو الاحتجاج علي أمر معين.. وكل هذه الأمور لم يكن للشعب منها نصيب علي الإطلاق قبل الديمقراطية، وحتى حين بدأت الديمقراطية تتخذ شكل التمثيل النيابي فإن " الشعب " لم يكن ممثلا هناك، ولا كان مسموحاً له أن يلج هذا الميدان رغم ما كان مكتوبا في ديباجات الدساتير من عبارات " الحرية والإخاء والمساواة !" إنما نال الشعب كل ذلك بالعرق والدماء والدموع ! وبالسجن والتشريد والاضطهاد وجميع ألوان المحاربة والمعارضة.. فلما ثبت المطالبون وألحوا في الطلب وصمدوا أمام الضغط أخذوا يحصلون رويدا رويدا علي كل هذه الحقوق، حتى أصبحت اليوم أمراً مقرراً في الديمقراطية، بل أصبحت هي السمة البارزة لهذا اللون من الحكم [١].

الجذور الفكرية:

وقد بنيت الديمقراطية على أساس فلسفي يرجع إلى نظرية العقد الاجتماعي التي نادي بها الفلاسفة وفقهاء القانون وازدهرت في كتابات (جان جاك روسو)، وخلاصتها أن العقد الذي أبرمته الجماعة هو الذي أنشأ السيادة وجعلها للأمة نفسها باعتبارها شخصا معنوياً له إرادة تتكون من مجموع إرادات الأفراد [٢]، وجوهرها

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة (ص١٩٣).

(٢) النظم السياسية: الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة (ص٤٨٨)، دار الفكر العربي ط ١٩٦٧

«يقوم على تصور أن الناس في أول أمرهم كانوا يعيشون حياتهم الفطرية البدائية، وكانت حياة غير منظمة، فلم يكن لهم تشريع يحكمهم ولا دولة أو مؤسسة تنظم معاملاتهم وترعي شئونهم، وأن الناس في طور لاحق من حياتهم احتاجوا إلى التشريع الحاكم، والدولة التي تنظم أمور حياتهم، وأنهم لأجل ذلك عقدوا فيما بينهم عقداً لإقامة السلطة التي تحكمهم وتنظر شؤونهم ومعاملاتهم، وتحفظ عليهم ما بقي من حقوقهم وحرياتهم، والسلطة حسب هذا التصور قامت بناء على الإرادة الشعبية، لذلك كان الشعب هو صاحب السيادة»[١].

كما أنها وثيقة الصلة بالمدرسة الليبرالية التي يُعَد من أبرز مفكريها: جون لوك، وجون ستيوارت مل، وآدم سميث، وديفد هيوم، ورغم اختلاف وجهات النظر بين هؤلاء المفكرين فإن هناك عدداً من الأمور المشتركة بينهم، منها: النظرة (الفردية) للإنسان التي تجعل الفرد وحدةً مستقلة قائمة بذاتها، تتصل بغيرها لتحقيق مصالحها الذاتية، ومن ثم فالفرد يمثل غاية البناء الاجتماعي كما أن الإنسان لكونه إنساناً، فإنه يمتلك حقوقاً طبيعية بمعزل عن الدولة أو المجتمع، أضف إلى ذلك أن النظرة الليبرالية للإنسان تبني على ما يسمى بانعدام القيم المشتركة، فلا توجد وحدة اجتماعية تحدد القيم الاجتماعية أو السلوك المقبول اجتماعياً من قبل الأفراد[٢].

المبادئ والآليات:

من أهم المبادئ التي تفاخر بها الديمقراطية ما يلي[٣]:

---

(١) حقيقة الديمقراطية (ص١٣).

(٢) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية د. محمد أحمد مفتي صـ ٢١ التندى الإسلامي ط أولى ٢٠٠٢م

(٣) انظر: الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي (ص٨٥)، وما بعدها، منشأة المعارف ط٢، ١٩٨١.

١- المبدأ الفردي أو المذهب الحر الداعي إلى الحريات العامة، والقائم على تقييد سلطة الحكام

٢- مبدأ الفصل بين السلطات

٣- مبدأ سيادة الأمة

وأهم هذه المبادئ على الإطلاق مبدأ سيادة الأمة القائم على نظرية السيادة التي «من خصائصها أنها سلطة عليا، بمعنى أنه لا توجد في ميدان نشاطها (داخل الدولة) سلطة أعلى منها، بل ولا معادلة لها أو منافسة لها»[1].

وللديمقراطية آليات تقوم على القواعد السابقة، ويمكن من خلالها تحقيق أهداف الديمقراطية وثمراتها، من هذه الآليات:

١- المعارضة والتعددية السياسية وقيام الأحزاب

٢- تنظيم الانتخابات والاستفتاءات العامة

٣- التعويل على مبدأ الأغلبية وتحكيم أكثرية الأصوات

٤- تداول السلطة بين أفراد الشعب

٥- الفصل بين السلطات واستقلال كل سلطة عن باقي السلطات.

٦- توقيت مدة الحكومة.

٧- رقابة الرأي العام من خلال المؤسسات الرقابية، واعتراضه من خلال القنوات المشروعة كالمظاهرات والإضرابات... إلخ.

المزايا والعيوب:

ومن أهم المزايا الناتجة عن العمل بالديمقراطية وعن تفعيل آلياتها - وذلك في

---

(١) السابق (ص١٠٨).

نظر أصحابها وأنصارها - ما يلي[(١)]:

١- التخلص من مساوئ الدكتاتورية والثيوقراطية.

٢- تجعل الأفراد سادة أنفسهم، وتجعل السلطان في يد الشعب.

٣- تقدم ضمانات قوية للحريات ولحقوق الإنسان.

٤- تلقي بالمسئوليات على كاهل كل فرد.

٥- تفتح باب التقدم والرفاهية، وتقدم الكثير من الفرص، وتعطي الأفراد مراكز في السلطة.

٦- المساواة أمام القانون، وحق الجميع في المشاركة السياسية والنيابية.

٧- سهولة تغير الحكومات بطريقة سلمية.

ولقد تعرضت الديمقراطية مثلما تعرضت سائر المذاهب لنقد شديد، وهوجمت بشدة من كثير من المفكرين والسياسيين، وسوف نعرض لشيء منها عند الحديث عن موقف الإسلام منها، لكننا نذكر الآن قطوفا سريعةً من الأقوال التي عارضت الديمقراطية[(٢)]، منها: قول ونستون تشرشل في مجلس العموم البريطاني ١٩٤٧: «إن الديمقراطية أسوأ أنواع الحكم من بين كل الأنواع التي جربت بين حين وآخر»، وقول (مكفرسون) في كتابه: (معنى الديمقراطية الحقيقي): «كانت الديمقراطية حتى مائة سنة خلت شيئاً سيئاً، وفي الخمسين سنة التالية أصبحت شيئاً حسناً، وفي الخمسين الأخيرة أصبحت شيئاً غامضاً، وقول (جيوفاني سارتوري) في كتابه (النظرية الديمقراطية): "الديمقراطية أكثر تقدما وأكثر تعقيدا من أي نظام سابق".

---

(١) انظر: قاموس المذاهب السياسية (ص٢١: ٢٧)، والديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي صـ ٣٨ وما بعدها مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة كتب المستقبل العربي ط ثانية ١٩٨٦ م

(٢) انظر: الديمقراطية، لـدوروثي بيكلس (ص١١)، درا النهار بيروت ط ١٩٧٢، والإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٣٧).

وأخـــيراً:

هذه هي الديمقراطية، فما موقف الإسلام منها؟ وما حكم الشريعة فيها؟ وهل هي خير فنسعى إليه ونلوذ به، أم شر فنفر عنه ونعوذ منه»؟

لقد اختلفت أقوال العلماء والدعاة والمفكرين المعاصرين وتباينت مواقفهم من الديمقراطية، فبينما نجد فريقاً كبيراً منهم يرتضيها، ويقول بجواز العمل بها، نرى فريقا آخر لا يقل عنه يرفضها ويقول بحرمة العمل بها، فأيُّ الفريقين على صواب وأيهما على خطأ؟

المبحث الثاني

القائلون بجواز العمل بالديمقراطية وأدلتهم

المنادون بالديمقراطية أكثر من أن يُحصوا وهم مختلفون في توجهاتهم ومقاصدهم، ولا يهمنا في هذا البحث من المنادين بالديمقراطية سوى طائفة واحدة، وهم الذين ينادون بها باسم الإسلام، ويعتبرونها منه، أو على الأقل لا تتنافي معه، وهم ما بين علماء ومفكرين وكتاب ودعاة إسلاميين.

وفي مقدمة المنادين بالديمقراطية من الإسلاميين: الدكتور يوسف القرضاوي (١)، والدكتور محمد عمارة (٢)، وكثير من الإخوان المسلمين (٣)، وكذلك: الدكتور حسن الترابي (٤)، وأعضاء حركته في السودان، والشيخ: راشد الغنوشي (٥)، ورجال حركته في تونس، ومنهم كذلك: الدكتور محمد سليم العوا (٦)، وهشام مصطفى عبد العزيز (٧)،

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٣٠)، وما بعدها، من هدي الإسلام فتاوى معاصرة د. القرضاوي (٢/ ٦٣٧).

(٢) قال في كتابه: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص٦٥): "ألا تعني هذه العبارة.. أن السلطة من الشعب وبالشعب وللشعب" ثم طفق بعدها يستدل على جواز الاستفادة بتجارب الآخرين.

(٣) انظر: الفكر السياسي المعاصر عند الأخوان المسلمين د. توفيق الواعي (ص٥٥) مكتبة المنار الكويت ط أولى ٢٠٠١

(٤) انظر: نظرات في الفكر السياسي، د. حسن الترابي (ص٧٠/ ٧٢).

(٥) انظر: بحث بعنوان: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر للكاتب السعودي زكي أحمد نشر في كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية (ص٧٥).

(٦) انظر: الإسلام والديمقراطية: حوار مع د. محمد سليم العوا، مؤسسة عبد الحميد شومان عمان الأردن.

(٧) الإسلاميون والديمقراطية (ص٨٩)، وما بعدها.

ودعا إليها من قبل وطالب بها: الداعية المصلح جمال الدين الأفغاني [(١)]، والإمام الأستاذ محمد عبده [(٢)]، والشيخ محمد رشيد رضا [(٣)]، والأمير شكيب أرسلان [(٤)]، والكاتب الأدبي الكبير عباس محمود العقاد [(٥)]، والأستاذ خالد محمد خالد [(٦)]، وغيرهم.

أدلة القائلين بجواز العمل بالديمقراطية:

الدليل الأول: أن الديمقراطية لا تتنافي مع الإسلام، بل إنها من صميم الإسلام؛ للآتي:

١ - أن جوهر الديمقراطية هو «أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ وحق عزله وتغييره إذا انحرف، وألا يساق الناس، رغم أنوفهم إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها... هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية مثل الانتخابات والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية..» [(٧)]، فأي مخالفة للإسلام في هذا ؟ أليست هذه هي تعاليم الإسلام؟

أما الزعم بأن الديمقراطية تخالف الإسلام لكونها جعلت السيادة للشعب فهذا غير صحيح؛ لأن مبدأ حكم الشعب الذي هو أساس الديمقراطية ليس مضاداً لمبدأ (الحكم لله)

---

(١) انظر الأعمال الكاملة للأفغاني (ص٤٧٣) وما بعدها.

(٢) انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (١/ ٣٠٧)، وما بعدها.

(٣) انظر: تفسير المنار (١/ ٢٧،١١، ٤٥٧)، (٢/ ٤٧٦، ٤٩٢)، (٣/ ١١، ٢٧٠).

(٤) انظر: تعليقات الأمير شكيب أرسلان على كتاب: حاضر العالم الإسلامي للكاتب لو ثروب ستودار (١/ ٢٤٠).

(٥) انظر كتابه: الديمقراطية في الإسلام دار المعارف ط سادسة صـ ٤٣ وما بعدها.

(٦) انظر: الديمقراطية أبداً أ. خالد محمد خالد ط أولى، مكتبة وهبة مصر.

(٧) من فقه الدولة د. يوسف القرضاوي (ص١٣٢).

الذي هو أساس التشريع الإسلامي، وإنما هو مضاد لمبدأ (حكم الفرد)، الذي هو أساس الدكتاتورية، فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر ببالهم هذا، وإنما يعنون رفض الدكتاتورية [١].

٢- والذي يؤكد عدم منافاتها للإسلام أنها ليست في حقيقتها سوى: «آلية تنفيذية لضمان الحفاظ على قيم العدل والمساواة وعدم الاستبداد، وليست دينا، أو عقيدة أو مذهبا سياسيا»[٢].

يدل على ذلك كلام المتخصصين عنها، منهم (مكايفر) الذي قال: «إن الذي يميز الديمقراطية عن غيرها من الأنظمة هو مشاركة المواطنين في اختيار قادتهم، فالديمقراطية ليست طريقة في الحكم بقدر ما هي طريقة لتحديد من سيحكم»[٣]، ومنهم صموئيل هنتجنتون الذي قال: «النظام يصبح ديمقراطياً، حين يتم اختيار قادته عن طريق الانتخابات الدورية العادلة التي يتنافس خلالها المرشحون لكسب أصوات الناخبين»[٤]، ومنهم: روبرت دول، الذي قال: «الديمقراطية هي النظام الذي يتمكن من خلاله المواطنون من ممارسة درجة عالية من السيطرة على الحكم، والذي يظهر فيه التنافس السياسي عن طريق إقرار حق المعارضة وحق المشاركة السياسية»[٥].

والذين يعارضون العمل بالديمقراطية ويعتبرونها مخالفة للإسلام بنوا ذلك على الربط بين العلمانية والديمقراطية، والقول بأنهما وجهان لعملة واحدة، وهذه مجرد

---

(١) السابق (ص١٣٩).

(٢) الإسلاميون والديمقراطية، هشام مصطفى عبد العزيز (ص٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص٩٠-٩١).

(٤) المصدر السابق (ص٩٠-٩١).

(٥) المصدر السابق (ص٩٠-٩١).

دعوى، يبطلها ما سبق إيراده من كلام أساطين الفكر السياسي السابق ذكرهم، ويبطله كذلك استقراء الواقع التاريخي الذي يؤكد أنه لا ترادف ولا تلازم بين العلمانية والديمقراطية، للأدلة الآتية:

أ- أن كثيراً من مبادئ وآليات الديمقراطية ظهرت قبل نشأة العلمانية كما يؤكده علماء التاريخ السياسي، مما ينفي أن الديمقراطية هي التطبيق السياسي للعلمانية أو الوجه السياسي لها.

ب- أن استقراء التاريخ يؤكد أن أبشع النظم الشمولية الاستبدادية كالنازية والفاشية والشيوعية ولدت في أحضان العلمانية؛ مما ينفي الترادف بين العلمانية والديمقراطية [(١)].

٣- والذي يدل كذلك على أن الديمقراطية من صميم الإسلام أن الرسول ﷺ نهي أن يؤم الرجل الناس وهم له كارهون، فإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور الحكم والسياسة [(٢)].

٤- ويدل على ذلك أيضا حملة القرآن، الكريم على الحكام المتألهين كالنمروذ وفرعون وعلى أعوانهم كهامان وقارون، وحملة السنة على الحكام والأمراء الظلمة، وربط القرآن بين الطغيان والفساد، وذمه للشعوب المطيعة للجبابرة، وهذا كله يتفق مع روح الديمقراطية التي بُعثت لكسر الطغيان ودحر الفساد وإعطاء الشعوب حقها في السيادة وتحريرها من الاستبداد والعسف [(٣)].

٥- أن قواعد الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من قواعد النظام السياسي الإسلامي هي بذاتها آليات الديمقراطية مع اختلاف الأسماء فقط [(٤)].

---

(١) انظر: الإسلاميون والديمقراطية (ص٩٢-١٠٦).
(٢) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٣٢).
(٣) المصدر السابق (ص١٣٢-١٣٦).
(٤) انظر: من فقه الدولة في الإسلام (ص١٣٦).

٦- أن الحاكم في الدولة الإسلامية وكيل عن الأمة وأجيرٌ عندها، ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل، وهذا ما أعلنه الخلفاء الراشدون في خطبهم المعروفة، وهذه النظرية تتفق مع أصل الديمقراطية(١).

فهذه الشواهد الستة تؤكد أن الديمقراطية لا تتنافي مع الإسلام؛ بل إنها من صميم الإسلام، وما دامت كذلك ففيم القول بعدم جواز الأخذ بها؟!

الدليل الثاني: أنه لا يوجد شرعا ما يمنع من اقتباس فكرة أو نظرية أو حل عملي من غير المسلمين، فقد أخذ النبي ﷺ في غزوة الأحزاب بفكرة «حفر الخندق» وهي من أساليب الفرس، واستفاد من أسرى المشركين في بدر ممن يعرفون القراءة والكتابة في تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها.. إن من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا.. مادام لا يعارض نصا محكماً ولا قاعدة شرعية ثابتة، وعلينا أن نُحَوِّر فيها نقتبسه ونضيف إليه ونضفي عليه من روحنا ما يجعله جزءاً منا ويفقده جنسيته الأولى، ومن هنا نأخذ من الديمقراطية: أساليبها وآلياتها وضماناتها التي تلائمنا، ولنا حق التحوير والتعديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها، التي يمكن أن تحلل الحرام، أو تحرم الحلال، أو تسقط الفرائض(٢).

ثم إن الإسلام يدعو المؤمنين به إلى تأسيس نظمهم الدنيوية بإرادتهم الحرة ووفق مصلحتهم الاجتماعية، وفي إطار مبادئه العامة ووصاياه الكلية، كما يدعوهم إلى النظر في الحضارات المختلفة والاستفادة من كل التجارب الإنسانية، سواء منها تجارب السابقين الأولين أو اللاحقين المتأخرين...(٣).

---

(١) انظر: السابق (ص١٣٦-١٣٧).

(٢) السابق (ص١٣٨)

(٣) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، د. محمد عمارة (ص٦٦).

وما دام الأمر كذلك فلا يصح أن تعوقنا عقدة اختلاف المصطلحات وغربتها؛ لأننا يجب علينا، ما دمنا نعمل لإسلام ناهض مشع، أن نتجاوز المشاحة في المصطلحات، بخاصة وأننا قد تجاوزنا غربة الإسلام (١)، التي يخشى في ظلالها من الالتباس الذي تحدثه المصطلحات الدخيلة.

الدليل الثالث: أن الإسلام اكتفى في مجال نظام الحكم بتقرير مبادئ عامة وأسس كلية، ولم يأت في هذا بنظام مفصل: «والذين يقولون باشتمال الوحي على نظام سياسي واجتماعي واقتصادي وإداري للمجتمعات المسلمة، وأنه ما علينا إلا التنفيذ والتطبيق لهذا النظام الحتمي الذي لا دخل فيه لإرادة الإنسان ووضعه؛ سيصلون شاءوا أم لم يشاءوا إلى تعطيل ملكة العقل في الإبداع، وهم بذلك يتنازلون عن ميزة هامة تميز بها الإسلام وامتاز عن الرسالات التي سبقته..»(٢).

والذي يؤكد هذا أن تاريخ الخلفاء يثبت ظاهرة ملفتة للنظر،وهي أن الطريقة التي تولى بها الخلفاء الأربعة تختلف من واحد لآخر(٣)؛ مما يدل على عدم وجود نظام مفصل ملزم؛ وهذا يعني أن الأمة قد وُكل إليها الاجتهاد في وضع التفصيلات والآليات التي تحقق بها ما جاء في الإسلام من مبادئ عامة، ومن ثَمَّ فلها الحق في أن تأخذ من غير المسلمين ما لم تجده عندها وما لا يخالف أحكام الشرع.

الدليل الرابع: أن الذين يرفضون الديمقراطية إنما: يصنفون الحكم الإسلامي مع نظم الحكم الحتمية لا الإرادية.. وهم بذلك يجعلون صاحب السلطة السياسية في النظام

---

(١) انظر: نظرات في الفقه السياسي الإسلامي، د. حسن الترابي (ص٧٠-٧٢)، وانظر: الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، د. حسن الترابي، مجلة المستقبل العربي عدد ٧٥ (ص٨٧).

(٢) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص٦٧-٦٨).

(٣) انظر: الإسلام والديمقراطية حوار مع د. سليم العوا (ص٣٢).

الإسلامي وكيلاً عن الله سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا، لأن الحاكم في النهاية هو منفذ شريعة ومطبق قانون، وهو في عمله هذا إنما ينوب عن صاحب السلطة الأصلي في المجتمع؛ فإذا قلنا إن السلطة لله كانت وحياً ودينا، ومن ثم كانت سلطة دينية وكان متوليها حاكماً بالحق الإلهي ونائباً عن الله وخليفة له وظلاً..[1]، وهذه هي عين الثيوقراطية.

هذا من جهة، ومن جهة آخري فإن: «أول ما أصاب الأمة الإسلامية في تاريخها هو التفريط في قاعدة الشورى، وتحول الخلافة إلى ملك عضوض سماه بعض الصحابة كسروية أو قيصرية، أي أن عدوي الاستبداد الإمبراطوري انتقلت إلى المسلمين.. وما أصيب الإسلام وأمته ودعوته في العصر الحديث إلا من جراء الحكم الاستبدادي المتسلط على الناس...»[2]، ولا شك أن العدول عن الديمقراطية يعني اختار وإيثار الاستبداد فرفض الديمقراطية - إذاً - يأخذ بنا إلى الثيوقراطية وإلى الاستبداد، وكلاهما ليسا من الإسلام في شيء، وكلاهما ضرر محض، والشريعة مبنية على العدل وعلى أنه لا ضرر ولا ضرار.

الدليل الخامس: أن «كافة الدواعي السياسية والأخلاقية والمنفعية تتطلب الحكم الديمقراطي»[3]، فالأمة الإسلامية بحاجة إلى جو من الحرية السياسية لتمارس الدعوة إلى دينها، ولتبني ما تهدم من حضارتها؛ لذلك كان: «لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض، ومن القواعد الشرعية المقررة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة تحققها أخذت هذه الوسيلة حكم المقصد»[4]، خاصة إذا علمنا أن «الديمقراطية هي الوسيلة

(١) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص٣٧).

(٢) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٤٤).

(٣) الديمقراطية أبداً أ. خالد محمد خالد (ص٥٨)، ط١، مكتبة وهبة مصر.

(٤) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٣٧).

الوحيدة التي توصلت إليها البشرية حتى اليوم لإدارة شئون الحكم ولمراقبتها»[١]، أما سائر النظم من دكتاتورية وثيوقراطية وشيوعية وغيرها فتعد نظما مفروضة على البشرية، وهي ضد مصلحتها، وإذا علمنا كذلك أن: «الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسسة سياسية وأن الغرب هو الذي حول الشورى إلى نظام للدولة وليس مجرد قيمة سياسية»[٢].وذلك بتطبيقه للديمقراطية، وعليه فينبغي أن نطالب بالديمقراطية: «بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام كما نؤمن به»[٣]، وأن نعتمدها: «كمدخل لإصلاح المجتمع»[٤]، ومهما قيل عن مساوئ الديمقراطية فإن محاسنها أغلب وفوائدها أكثر، فهي - إذاً - ضرورية، وهي «ليست ضرورية لترقية الحياة والأحياء فحسب بل هي ضرورية لإبقاء الحياة، ولإبقاء الأحياء أحياء»[٥].

---

(١) الإسلام والديمقراطية حوار مع د. سليم العوا (ص٢٩-٣٠).
(٢) راشد الغنوشي: انظر بحث: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر (ص٧٥).
(٣) من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، د.يوسف القرضاوي (٢/ ٦٥٠).
(٤) راشد الغنوشي: انظر بحث الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر (ص٧٦).
(٥) الديمقراطية أبداً (ص١٩٢).

المبحث الثالث

القائلون بعدم جواز العمل بالديمقراطية وأدلتهم

اعترض كثير من العلماء والدعاة والمفكرين المعاصرين على مبدأ الديمقراطية، وقالوا بعدم جواز العمل بها، وبأنها ليست من الإسلام في شيء، من هؤلاء المانعين: الدكتور عبد الكريم زيدان(١)، والدكتور محمد كامل ليلة(٢)، والدكتور محمود الخالدي(٣)، والدكتور توفيق الشاوي(٤)، والدكتـور جـعفر شيخ إدريس(٥)، والدكتور يحيى إسماعيل(٦)، والدكتور محمد بن شاكر الشريف(٧)، والأستاذ جـمـال سلطان(٨)، والدكتور على بن سعد الغامدي(٩)، وعبد الكريم بن مطيع الحمداوي(١٠)، وعبد الغني بن مـحمد بن إبراهيم الرحال(١١)، والشيخ عبد المجيد الريمي(١٢)، والدكتور عبد

---

(١) في بحث له بعنوان: «الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات» نشره في كتابه: « بحوث فقهية معاصرة مؤسسة الرسالة بيروت»، ط ٢٠٠٤ م

(٢) انظر بحثه: (فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه)، دار النذير للطباعة والنشر بغداد، ١٩٦٥م.

(٣) انظر: بحثه: «الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية»، مكتبة الرسالة الحديثة الأردن.

(٤) انظر كتابه: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د دار الزهراء للإعلام العربي ط١، ١٩٩٤م.

(٥) انظر بحثه: «الديمقراطية اسم لا حقيقة له» بمجلة البيان عدد.

(٦) انظر كتاب: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

(٧) انظر كتابه: حقيقة الديمقراطية.

(٨) انظر: مقالاته بمجلة البيان: مفكرو الشوروقراطية، حوار في الديمقراطية.

(٩) انظر كتابه فقه الشورى (ص٢٢٤-٢٢٥).

(١٠) انظر كتابه: الدولة الإسلامية، فقه الأحكام السلطانية.

(١١) انظر كتابه: الإسلاميون وسراب الديمقراطية.

(١٢) انظر: خمسون مفسدة جلية من مفاسد الديمقراطية للشيخ عبد المجيد الريمي، صحيفة الوحدة اليمنية ٧/ ٤/ ١٩٩٣ .

الحميد متولي[1]، والكاتب: سامي محمد صالح الدلال[2]، وغيرهم.

أدلة القائلين بالمنع:

استدل القائلون بعدم جواز العمل بالديمقراطية وبأنها ليست من الإسلام بالآتي:

الدليل الأول: أن الديمقراطية بإجماع فقهاء القانون تقوم على أساس فلسفي وهو نظرية السيادة، فمبدأ سيادة الأمة الذي يعتبر عماد الديمقراطية قائم على هذه النظرية، وقد وصفت هذه النظرية السيادة بأنها: السلطة العليا المطلقة التي تفردت بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال، فهي التي تملك جعل الفعل واجباً أو محرماً أو مباحاً، وهي التي تملك جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً[3]،

ومن أهم خصائص السيادة[4]:

١- الإطلاق: بمعنى أن صاحب السيادة لا يفرض عليه قانون بل القانون هو التعبير عن إرادته

٢- السمو: بمعنى أن إرادة صاحب السيادة تعلو جميع الإرادات

٣- الوحدانية والتفرد: بمعنى أنه لا يوجد على الإقليم الواحد إلا سيادة واحدة

٤- الأصالة: بمعنى أنها قائمة بذاتها لم تتلق علوها من سيادة سابقة

٥- عدم القابلية للتملك

٦- العصمة من الخطأ

وصاحب السيادة في الديمقراطية هو الشعب، والقانون الذي يضعه ممثلو الشعب

---

(١) انظر كتابيه: الإسلام ومبادئ نظام الحكم، وأزمة الأنظمة الديمقراطية.

(٢) انظر مقالاته بمجلة البيان: إشكالية مفهوم الديمقراطية.

(٣) نظرية السيادة للدكتور صلاح الصاوي (ص١٥).

(٤) المصدر السابق (ص١٢: ١٥).

هو التعبير عن هذه السيادة.

هذا: هو الأساس الفكري للديمقراطية، وهو أساس باطل بحكم الشرع، ولا يجوز اعتقاده أو التسامح فيه بجعله من الأمور الاجتهادية التي يسوغ الأخذ بها أو اعتبارها مرجوحة لا راجحة؛ لأن ما يقرره مبدأ (سيادة الأمة) كفر صريح؛ لأنه يجعل الأمة هي صاحبة الأمر والنهي وليس الله جل جلاله، ويجعل الأمة هي السلطة العليا التي لا معقب عليها ولا سلطة فوقها وأنها لم تستمد هذه السلطة من غيرها، ثم إن هذا المبدأ يغلق الباب أمام (الأمة) إذا أرادت أن تثوب إلى رشدها وتتوب إلى الله؛ إذ يقرر أصحاب نظرية أو مبدأ (سيادة الأمة) بأن السيادة - أي سيادة الأمة - غير قابلة للتصرف فيها فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها أو عن جزء منها[1].

وقد تمهد في محكمات الدين وقواطع الشرع أن الحكم لله تعالى وحده، وأن الحاكم هو الشرع لا غير، وأن العقل البشري ليس بشارع؛ «وبما أن الحاكم هو الشرع، ولا حكم قبل وروده، والشرع هو الذي ينشئ الأحكام إنشاءً بوروده، وهي معدومة لا وجود لها قبل وروده؛ لذلك فإن ما تقوم عليه الديمقراطية الغربية من فلسفة في نظام الحكم، من جعلها السيادة للعقل، ما هو إلا فكر باطل مردود بنص القرآن، إذْ لا سيادة لغير الشرع، وكل القوانين التي تصاغ من قبل الناس بناء على العقل وحده، إنما هي قوانين لم تستنبط استنباطا شرعياً، وبالتالي فهي ليست أحكاماً شرعية، وما ليس بشرع أي ما ليس بإسلام يتعين أن يكون كفراً،و لا شيء سوى ذلك، فلا يجوز العمل بها في بلاد المسلمين، حتى فيما وافق التشريع الإسلامي، لأن من وضعها حين وضعها لم ينظر إلى موافقتها للإسلام أو مخالفتها».

---

(١) بحوث فقهية معاصرة د. عبد الكريم زيدان صـ ٨١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى ٢٠٠٤م.

فأين الديمقراطية من شرع الله ﷻ، إنها بإسنادها السيادة للشعب، وبما أنشأت من قوانين وضعية أعطت حق الخالق للمخلوق فهي إذاً شيء والإسلام شيء آخر(١). ولا يصح أن نقول عنها وقد خالفت أصل دين الله أنها من الإسلام، بل الصحيح أنه: لا ديمقراطية في الإسلام(٢).

الدليل الثاني: أن الديمقراطية نظامٌ محدث من وضع البشر، فهو مردود على واضعه؛ لقول النبي ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»(٣)، ونظام الحكم من أمر الدين، وقد جاء في الشريعة كاملاً غير منقوص، فما وضعه البشر مخالفاً له فهو مردود، فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على أن: «كل ما هو ليس من الإسلام كأن يكون من الاشتراكية أو الرأسمالية أو الديمقراطية.. فلا بد من رده»(٤).

ولا يصح أن يقال إن الديمقراطية تشبه نظام الشورى في الإسلام فلا تكون مردودة؛ لأن الواقع أن الديمقراطية بينها وبين الشورى والنظام السياسي الإسلامي فروق جوهرية تجعلها محدثةً على غير مثال لها في دين الله؛ ومن ثم فهي مردودة على أصحابها، من هذه الفروق ما يلي:

١ – أن أهداف الديمقراطية دنيوية فقط، ولا اهتمام لها بشئون الآخرة، بخلاف الإسلام الذي يجعل المصالح الأخروية هي الأصل ومصالح الدنيا تابعة لها(٥).

---

(١) انظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان د. سعيد عبد العظيم، دار الإيمان الإسكندرية (ص٧٦).

(٢) الديمقراطية وحكم الإسلام فيها حافظ صالح (ص٩٢)، دار النهضة الإسلامية بيروت، ط، ١٩٩٢.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود برقم"٢٥١٣" (ج٥ص٢٠٧٨)، ومسلم ك الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور برقم"٣٢٤٨"(ج٥ص٢٢٤٨) واللفظ لمسلم.

(٤) الديمقراطية الغربية في الشريعة الإسلامية، د. محمد الخالدي (ص٩٥).

(٥) انظر: التيارات الإسلامي وقضية الديمقراطية، د. حيدر علي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط١، ١٩٩٦ (ص١٦٢).

٢- الديمقراطية تتحدث عن شعب وأمة محددة بينما النظام الإسلامي إنساني وعالمي[١]
٣- سلطة الأمة في الديمقراطية مطلقة وفي النظام الإسلامي مقيدة بالشرع[٢]
٤- ربط السيادة بالأمة في النظام الديمقراطي يجعله على طرفي نقيض مع النظام الإسلامي القائم على سيادة الشرع[٣].
٥- الديمقراطية نظام لا ديني قائم على فصل الدين عن الدولة أما النظام الإسلامي فليس كذلك[٤]
٦- الشورى في النظام السياسي الإسلامي لها نطاق لا تتعداه؛ بناء على إن السيادة للشرع، أما الديمقراطية فالأمر فيها مطلق؛ إذ السيادة للشعب.
٧- أهل الرأي في النظام الديمقراطي هم كافة الشعب أو من يمثلهم، أما في نظام الشورى الإسلامي فهم أهل الحل والعقد[٥]
٨- النظام السياسي الإسلامي لا يقر الفردية المطلقة التي ينبني عليها النظام الديمقراطي، ولا يجعل صالح الفرد وحده وحريته هدفه وغايته كما هو في الديمقراطية[٦].
٩- أن الشورى في الإسلام لا تتأثر بالانتماءات الحزبية مثلما يحدث في الديمقراطية، حيث يكون النائب ناطقاً فيما يشير به باسم حزبه، ومتأثراً بتوجهه[٧].
١٠- السلطة في الديمقراطية غير المباشرة محتكرة بيد نخبة منتقاة من حزب الأغلبية

---

(١) المصدر السابق (ص١٦٢).
(٢) نفس المصدر السابق (ص١٦٢).
(٣) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د.محمد أحمد مفتي صـ٣٨ بتصرف.
(٤) المصدر السابق ص٣١.
(٥) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٤٧).
(٦) الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي (١١٤-١١٥).
(٧) انظر: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي (ص١٠٧-١٠٨).

البرلمانية أو تحالف الأقليات الحزبية في البرلمان، وهي في كل الأحوال تحكم فئة في فئات، أما الخلافة الراشدة فالسلطة فيها للأمة، والحكومة مجرد جهاز تنفيذي يختاره الجميع على أساس: الرجل الصالح للعمل المناسب(١).

الدليل الثالث: أن العمل بالديمقراطية يترتب عليه مفاسد وشرور، منها:

١- أنها تعطي الحق لكل مواطن في المساواة في الحياة السياسية دون شرط الإسلام وشرط العدالة الشرعية، وهذا يفضي إلى نسف دعائم الدولة الإسلامية، وجعلها علمانية لا دينية، كما يفضي إلى تمكين الأراذل من اعتلاء السلطة وإلى تمكين الكفار والمنافقين من الولاية على المسلمين، والله تعالى يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾[النساء: ١٤١].

كما يؤدي إلى انتعاش البدع والضلالات بشتى أنواعها بسبب تمكين الداعين إليها(٢).

٢- أن الحرية المطلقة من كل قيد (الليبرالية) وهي إحدى أسس وثوابت الديمقراطية الغربية الليبرالية لها سلبيات خطيرة، ففي الجانب العقدي أعطت الحرية كاملة لأن يدين الناس بأي دين وبأن يدعو كل كافر إلى كفره وكل زنديق إلى زندقته وكل مرتد إلى ردته، وهذا له أثره السيئ على الإسلام، وهو مخالف لأحكام الشرعية، وفي الجانب الأخلاقي أعطت الحرية كاملة لممارسة أي سلوك منحرف دون التقيد بقيود الدين والأخلاق، باسم الحرية الشخصية.

وفي الجانب الاقتصادي أعطت الملكية الفردية حرية مطلقة، دون قيود على طرق الاكتساب، ودون واجبات شرعية في المال المكتسب مما كان له أثره في صبغ الحياة

---

(١) فقه الأحكام السلطانية، عبد الكريم الحمداوي (ص٩٣-٩٤).

(٢) انظر: خمسون مفسدة جلية من مفاسد الديمقراطية للشيخ عبد المجيد الريمي، صحيفة الوحدة اليمنية ٧/ ٤/ ١٩٩٣، وكواشف زيوف د. عبد الرحمن حنبكة الميداني (ص٧١٠).

صبغة مادية بحته، لا تتناسب وتعاليم الإسلام [١].

٣- أن الديمقراطية بمعناها الشامل المتضمن انعتاق الحرية عن كل انضباط شرعي أتاحت للطغام من العوام من العلمانيين وأمثالهم، أن يتخذوا منها مظلة لانحراف أخلاقهم وإظهار خلاعتهم وكشف عوراتهم نساءً ورجالاً باسم الحرية الشخصية، بل أتاحت لهم أن يوظفوا أقلامهم، وينفثوا حقدهم الأسود على كل مايمت للإسلام والمسلمين بصلة، وقد وجد هؤلاء العوام في الديمقراطية ملاذاً، في ظله يمارسون المنكر باسم الحب، ويعاقرون الخمر باسم المشروبات الروحية، ويبتلعون أموال الناس ربوياً باسم الفائدة، فلهذا السبب يعبد هؤلاء الطغام الديمقراطية، ويكرهون الإسلام، إن الديمقراطية تتيح لهم فرصة نشر فسادهم في عامة الناس، حتى يصبح ذلك بينهم عادة، ومن يخرج عليه يستحق الإبادة!! [٢].

كما أنه في النظام الديمقراطي نجد الحقوق والحريات حسنها وسيئها نافعها وضارها مختلطة، بل ممتزجة غير قابلة للفصل، فالأساس الذي يبني عليه إجازة الحسن الطيب من الحقوق والحريات هو نفس الأساس الذي يبني عليه إجازة السيئ القبيح من الحريات والحقوق [٣].

٤- حاكمية الشعب تفتح الباب على مصراعية في ظل غياب سلطان الشريعة لتحليل ما حرم الله وإشاعة الفواحش بقوة القانون وتعطيل الحدود الشرعية، وغير ذلك من المفاسد والشرور التي يحميها الدستور، ويظلها القانون، وتكسبها الديمقراطية شرعية.

---

(١) انظر: حقيقة الديمقراطية، محمد بن شاكر الشريف (ص١٨).

(٢) إشكالية زاوية النظر للديمقراطية (١)، سامي محمد صلاح الدلال: مجلة البيان العدد ٩٧، (ص٨٦) رمضان ١٤١٦، فبراير ١٩٩٦.

(٣) حقيقة الديمقراطية (ص٢٠-٢١).

ولقد عرف العالم كله كيف أن المجالس النيابية استجابت لرغبات الشعوب؛ فأجازت اللواط والزنا والخمر، وبعد أن أجازوا اللواط والزنا وأحلوا المحرمات كلها طلعت علينا الصحف بأنهم أجازوا العلاقة الجنسية بين الرجل وشقيقته إذا كانا فوق الواحدة والعشرين من العمر، وكذلك شرعوا أن يحكم على الزوج بالسجن ما بين سبع سنوات إلى السجن المؤبد إذا أرغم زوجته على تلبية رغبته دون رضي منها [(١)]، فإذا ما قوبل هذا بتعطيل الحدود الشرعية انكسر كل قيد في رجل الفساد، وانطلق يحرق الأخضر واليابس من الفضيلة والأخلاق، وهذا هو المتوقع من نواب لا يشترط فيهم عدالة ولا إسلام: «وكيف نريد من القاتل أن يقر قانون إعدام القاتل، ومن الزاني إقرار رجم الزاني المحصن أو جلد غير المحصن، ومن اللص إقرار قطع يد السارق... إذا عرضت هذه القوانين على عصبة الفساد وعصابة الإجرام فإنها لن تقرها، إنها ستحتمي وراء حكم الشعب، حتى يعرض الأمر على الشعب المخدر، ثم يعرض على التصويت، ثم ترفع الأيدي ليقرر رأي الأكثرية، والأكثرية تم (عجنها وطبخها)، بألف وسيلة ووسيلة، وتم تخديرها بكل أنواع المخدرات»[(٢)].

الدليل الرابع: أن الأخذ بآليات الديمقراطية، كالتعددية السياسية والدعاية الانتخابية وتحكيم الأغلبية وغير ذلك يترتب عليه توطين الفساد، وترسيخ العداوات؛ فعلى سبيل المثال:

١- الدعاية الانتخابية التي تقوم بها الأحزاب ويقوم بها الأفراد تُعَدُّ من الأعمال المنهي عنها شرعا، لأنها دعاية للنفس وتزكية لها؛ بهدف كسب ثقة الشعب والوصول إلى الحكم، والله ﷻ يقول: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ٣٢﴾ [النجم: ٣٢]، كما أن

---

(١) الشورى لا الديمقراطية د. عدنان رضا النحوي (ص٥٩)، دار النحوي ط٥، ٢٠٠١ الرياض.
(٢) المصدر السابق (ص٤٨).

هذه الدعاية تكلف الأمة تكاليف باهظة وتؤدي إلى إنفاق الأموال في تزوير إرادة الشعوب والضغط على أعصابها.

٢- طلب الولاية الذي حظره النبي ﷺ في أكثر من حديث يُعَدُّ من آليات الديمقراطية التي لا غنى لها عنها، بل والصراع على الولاية، فما تكوين الأحزاب ونشر الدعايات وخوض الانتخابات إلا بهدف الحصول على الولاية، وقد قال رسول الله ﷺ: «إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ»(١)، وقال «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا...»(٢).

٣- التعددية: وهي من الآليات التي تتكئ عليها الديمقراطية، وهي في حقيقتها أبعد مدى من مجرد السماح لقيام أحزاب متعددة الرؤى والتصورات والبرامج، إنها إباحة مطلقة لجميع الأفكار والتصورات والأيديولوجيات التي يمكن أن تقوم عليها أحزاب سياسية، وهذا من الوضوح بما لا يستطيع أحد دفعه ولا إنكاره، ليس أدل على ذلك من أن بعض الإسلاميين اضطروا تحت ضغط هذه الحقيقة الواقعة أن يصرحوا بأنهم إن وصلوا للحكم فسيسمحون بقيام حزب شيوعي، وهذا لا شك يتعارض تعارضاً تاماً مع المقررات الإسلامية.

٤- الأغلبية: عند اختلاف الرؤى في النظام الديمقراطي يُنظر إلى الأغلبية على أنها

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة برقم "٦٦٤٥" (ج١١ص٥٣٥٧).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الآيمان والنذر باب قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ برقم"٦١٦٢" (ج١٠ص٤٩٧٤)، ومسلم ك الإيمان باب ندب من حلف يمينا ..... برقم"٣١٢٨" (ج٥ص٢١٣٨).

ممثلة للإرادة الشعبية العامة، وهذا يعطيها صفة العصمة أو صفة الصواب، بينما يلتصق برأي الأقلية صفة الخطأ، لكن من حق الأقلية أن تحاول ضم من تستطيع إلى صفوفها والقبول بأطروحاتها لتحقيق الأغلبية لتلك الآراء، حتى تتحول من صف الرأي الخاطئ إلى صف الرأي الصواب، ويحدث العكس ويتبدل الحال للأغلبية السابقة، وهذا بدوره ينشئ صراعاً كبيراً بين فئات الشعب في محاولة ضم أكبر عدد للصفوف؛ لتكتسب رؤيتهم العصمة ولتكون معبرة عن الإرادة العامة، مع ما يصاحب ذلك من كل الظواهر التي توجد في ظل الصراع، وهكذا يمر الحق والصواب بدورات متتالية متعاقبة، فما يكون اليوم خطأً قد يصبح بعد حين صواباً لا لشيء سوى أن القائلين به تمكنوا من استقطاب شريحة كبيرة من الناس للموافقة عليه، وما كان بالأمس صواباً قد يصير خطأً؛ لا لشيء سوى أن القائلين به لم يستطيعوا المحافظة على الأغلبية (١).

ومن المعلوم أن الحق المطلق في الإسلام لا يكون مقياسه عدد الناس المؤيدين أو المعارضين، إن ربط الحق بعدد ما - بأكثرية أو أقلية - أمر مخالف لروح الإسلام، فقد يهتدي إلى الحق فرد أو قلة أو كثرة ... وعندما أمر الله عباده أن يردوا الأمر في حال الاختلاف إلى ميزانٍ أمرهم أن يردوه إلى الله ورسوله فقط وليس إلى شيء آخر (٢).

والعمل برأي الأكثرية قول ضعيف مبني على فهم خاطئ لأحداث السيرة، وتأويل فاسد للأحاديث وتجاهل لآيات القرآن (٣).

الدليل الخامس: أن الديمقراطية تعرضت لانتقادات شديدة من المختصين بالعلوم السياسية والقانونية في الشرق والغرب، الأمر الذي يجعلنا على الأقل، لا نراها الحل

---

(١) الشورى لا الديمقراطية (ص٨٩).

(٢) انظر: الشورى لا الديمقراطية (ص٨٩).

(٣) انظر: فصل مبدأ الأكثرية والأقلية من المرجع السابق (ص٩٣-١٢٠).

الأمثل والبديل الأوحد.

ومن الانتقادات الموجهة للديمقراطية ما يلي:

١ - أن الديمقراطية تعرف بأنها حكم الشعب، أي أن الشعب يتولى بنفسه شئون السلطة، وهذا يستلزم بالضرورة مباشرة جميع أفراد الشعب أعمال السلطة واتفاقهم على ما يصدرونه من قرارات تتعلق بشئون الدولة وهذا أمر متعذر بل مستحيل [(١)].

وإذا كانت الديمقراطية المباشرة التي لم تحدث إلا في أثينا وإسبرطة اليونانيتين والتي لا يمكن حدوثها في الواقع المعاصر، لم تفلح بشكل كامل أن تكون حكماً للشعب بسبب استبعادها لعناصر كالمرأة والأجانب والعبيد وغير ذلك، فإن الديمقراطية التمثيلية أو النيابية كانت بالضرورة أبعد من الديمقراطية المباشرة عن أن تكون حكماً للشعب؛ وذلك: لأن الحكم له معنيان: حكم تشريعي، وحكم تنفيذي، فبأي معنى يحكم الشعب؟ لا يمكن أن يحكم بالمعنى الثاني؛ لأن الشعب لا يمكن أن يكون كله رأس دولة أو مجلس وزراء أو قائد جيش، وكان الفيلسوف الفرنسي روسو أول من سخر من الديمقراطية بمعنى الحكم التنفيذي، لم يبق - إذاً - إلا الحكم بمعنى التشريع؛ لكن الشعب ليس هو المشرع في الديمقراطية النيابية، وإنما هو الذي ينتخب من يشرع.. لأن نواب الشعب ليسوا هم الشعب حتى لو كان اختيارهم تم بالإجماع، ربما كان هذا معقولا لو أن النواب يجتمعون للبت في قضية واحدة يعرف كل منهم رأي ممثليه فيها، أمَّا والقضايا كثيرة ومعقدة وبحاجة إلى علم لا يتأتي لعامة الناس؛ فإن الحكم لا يكون حكم الشعب، نعم إنَّ كل نائب منهم يتجنب المشاركة في تشريع يعلم أن أكثر الناس في دائرته الانتخابية لا توافق عليه، وأنه إن شارك فيه فربما يفقد مقعده

---

(١) انظر: بحوث فقهية معاصرة د. عبد الكريم زيدان (ص ٧٥)

في الانتخابات التالية، لكن هذا قليل جداً من كثير، والمنتخبون لا يكونون في الواقع منتخبين بالإجماع الذي يقتضيه وصف الحكم بأنه حكم الشعب، وإنما ينتخبون بالأغلبية، والأغلبية ليست هي الكل، وما ترتضيه الأغلبية في دائرة معنية قد لا ترتضيه الأغلبية في دائرة أخرى، أو قد لا ترتضيه أغلبية الشعب لو كان انتخابه مباشراً، لكنه مع ذلك يعد ممثلا للشعب وحاكما باسمه[١].

فالديمقراطية إذا ليست حكم الشعب وإنما هي - إن تجاوزنا - حكم الأغلبية النيابية، بل إن الواقع أنها عند التحقيق حكم الأقلية المترفة [٢]، يقول الدكتور عبد الحميد متولي: «إن القول بأن البرلمان في نظام الحكومة النيابية يمثل الأمة أو أغلبية الأمة هو قول لا يعبر دائماً عن حقيقة، فالواقع أن البرلمان، حتى بأجمعه، لا يمثل سوى أقلية من الناخبين، وذلك إذا نحن أسقطنا من حسابنا عدد الأصوات الفاشلة في الانتخابات أي تلك الأصوات التي حصل عليها المرشحون الذين لم ينجحوا في الانتخابات، وأسقطنا أيضا من حسابنا عدد الغائبين من الناخبين عن الإدلاء بأصواتهم يوم الانتخابات، وهؤلاء الغائبون يبلغ عددهم في أغلب البلاد - ومن بينها مصر - نحو نصف عدد الناخبين، وبعبارة أخرى إن مجموع عدد أصوات الغائبين مضافاً إليها الأصوات الفاشلة تكون عادة أغلبية الأصوات كما تبين ذلك من الإحصائيات، إذ إنها قد دلت على أن نسبة عدد الناخبين إلى عدد السكان في أي بلاد من البلاد هي نسبة ضئيلة، فمثلاً في فرنسا كانت تلك النسبة قبل الحرب العالمية الثانية هي ٢٩٪ وفي مصر بلغ عدد الناخبين في انتخابات ١٩٤٥م نحو ١٧٪ من عدد الأهالي..

---

(١) الديمقراطية اسم لا حقيقة له، أ.د. جعفر شيخ إدريس: مجلة البيان العدد (١٩٦)، (ص٤٦)، ذو الحجة ١٤٢٤، فبراير ٢٠٠٤.

(٢) انظر الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٤٤-٤٥).

فإذا كان البرلمان بأجمعه لا يمثل في الواقع سوى أقلية من الناخبين فأية أقلية إذاً تمثلها الأغلبية البرلمانية، وأي أقلية ضئيلة تمثلها إذاً مجرد أغلبية أعضاء الحاضرين بالمجلس وهي الأغلبية التي تصدر منها كقاعدة عامة قرارات المجلس، وهي أغلبية لا تزيد كثيرا في كثير من الأحيان عن ربع عدد أعضاء المجلس زائدا واحدا»[١].

ويذهب بعض رجال القانون في الغرب إلى أبعد من هذا، يقول «جيز - jeze»:

"إن القانون لا يعبر دائما في الواقع عن إرادة أغلبية النواب فكم من مرة يحدث في البلاد البرلمانية أن توافق الأغلبية البرلمانية على قانون وهي أشد ما تكون ضيقاً به وبغضا له؛ خشية إحراج وإسقاط الوزارة التي اقترحت هذا القانون، فتلك الأغلبية وهي حيال الخيار لأحد هذين الأمرين - الموافقة على أحد القوانين التي لا ترضاها أو أزْمَة وزارية تخشاها - نجدها تختار الأمر الأول"[٢].

وهذا الاضطراب في الأصل الذي بنيت عليه الديمقراطية وهو (سيادة الشعب) أو (حكم الشعب)، جعل كثيرا من رجال الفكر والسياسة والقانون في الغرب يطلقون عبارات تحمل معاني الاعتراض والامتعاض، فهذا مكفر سون يقول: «كانت الديمقراطية حتى مائة سنة خلت شيئا سيئا، وفي الخمسين سنة التالية شيئا حسنا، ثم في الخمسين سنة الأخيرة أصبحت شيئا غامضا»[٣]، ويقول ونستون تشرشل في مجلس العموم البريطاني سنة ١٩٤٧، «إن الديمقراطية أسوأ أنواع الحكم من بين كل الأنواع الأخرى التي جربت بين حين وآخر»[٤]، ويقول غوستاف لوبون: «ليس ثَمَّةَ ما يحملنا

---

(١) أزمة الأنظمة الديمقراطية، د. عبد الحميد متولي (ص٧٠).

(٢) نقلا عن: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، د. يحيى إسماعيل (ص٤١٢).

(٣) الديمقراطية، دوروثي بيكلس (ص١١)، ط دار المنار بيروت

(٤) الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٣٧)

على اعتبار فرنسا بلدا ديمقراطياً اللهم إلا في الخطب»[(١)].

واشتهر قول البعض منهم إن الديمقراطية كانت حلم القرن الثامن عشر وإنجاز القرن التاسع عشر ومشكلة القرن العشرين [(٢)].

٢- الحرية التي تمنحها الديمقراطية للشعب - فيما سوى الحرية الشخصية التي يتلهي بها الناس في الفجور - تعتبر وهماً لا حقيقة له وسراباً لا أصل له، يقول جان جاك روسو ساخراً من ذلك: «إن الأمة الإنجليزية تعتبر نفسها حرة لكنها مخطئة خطأ فادحا؛ إنها حرة إبان فترة انتخابات أعضاء البرلمان، وبمجرد أن ينتخبوا فإن العبودية تسيطر عليها، فلا تكون شيئا، وكيفية استفادتها من لحظات الحرية القصيرة التي تستمتع بها تدل حقاً على أنها تستحق أن تفقدها»[(٣)]، ودراسة الواقع تثبت أن الجماهير في ظل الديمقراطية مستعبدة لطبقة المترفين الأغنياء.

فإن طبقة كبار الأغنياء أصحاب رؤوس الأموال هي الطبقة الحاكمة المشرعة صاحبة الإرادة العليا، فهي التي تملك الأحزاب ووسائل الإعلام ذات الأثر الجلي في تشكيل الرأي العام وصناعته، بما يكفل في النهاية أن تكون إرادة الرأسماليين هي الإرادة العليا صاحبة التشريع

وفي النهاية «يئول أمر الدولة إلى طبقتين: طبقة أصحاب رؤوس الأموال ومنهم أعضاء المجلس النيابي، وطبقة عموم الشعب، الأولى موقعها موقع السيادة، والثانية موقعها موقع العبيد»[(٤)].

---

(١) نقلا عن: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم (ص٤١٩).

(٢) النظام السياسي في الإسلام، د. مازن بن صلاح مطبقاني (ص٣٦).

(٣) العقد الاجتماعي الكتاب الثالث فصل ١٥ (ص٢٦٦)، نقلا عن مقال الديمقراطية اسم لا حقيقة له د. جعفر شيخ إدريس (ص٤٦)، من مجلة البيان عدد ١٩٦.

(٤) الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٤٩).

ومن هنا نعلم أن مبدأ سيادة الأمة الذي تنبني عليه الديمقراطية لم يستطع أن يكفل الحرية، ومما يدل على ذلك دلالة واضحة أن حكم نابليون بونابرت في فرنسا بعد الثورة الفرنسية وبعد إقرار الديمقراطية كان حكماً استبدادياً وكان يمارَس باسم سيادة الأمة [(١)].

إن السيادة الشعبية التي تمارسها حكومة العامة باسم الديمقراطية تفتح الباب لوجود سلطة تشريعية وتنفيذية تملكها جهة واحدة لا تعقيب عليها بحجة أنها يمارسها من يمثلون الأغلبية.. وإن الديمقراطيات لم تضع أي قاعدة لوقف طغيان أغلبية المجلس النيابي ذاته، ويزداد خطر هذا الاستبداد في حالة تزييف هذه المجالس وتزويرها [(٢)].

ولقد بلغ الاستبداد والاستعباد إلى حد أنه: «قيل عن البرلمان الإنجليزي أنه قادر على كل شيء سوى جعل الرجل امرأة والمرأة رجلا»[(٣)]، ومما قاله اللورد برلي: «لا يمكن لبريطانيا أن يصل أمرها إلى دمار إلا إذا شاء البرلمان، فله القدرة أن يدمرها»[(٤)].

لأجل هذا «بدأ المفكرون الديمقراطيون الآن يعترفون بضرورة وجود مبادئ عليا يسمونها المبادئ الإنسانية المستمدة من القانون الطبيعي الذي يحد من سيادة الدولة، لكنه ليس له صفة إلزامية»[(٥)].

٣- إن الانتخابات وهي من أهم آليات الديمقراطية تعرضت لانتقادات حادة، وظهرت عليها سلبيات وخيمة، كان منها:

أ- أن الانتخابات وإن كانت حرة في الغالب، إلا أن نتائج هذه الانتخابات لا تعبر عن الرأي الحقيقي للناخبين، بسبب خضوعهم للزخم الإعلامي الذي يدخلهم

---

(١) انظر الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي (ص١٣٤)، وما بعدها.

(٢) الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي (ص١١٠).

(٣) الديمقراطية والخلافة،د. صهيب حسن (ص٤٥). بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١ مجلد١.

(٤) الديمقراطية والخلافة،د. صهيب حسن (ص٤٥).

(٥)الشورى أعلى مراتب الديمقراطية (ص١١٥).

فيما يشبه التنويم المغناطيسي.

ب - أن كثيراً ممن يحق لهم ممارسة الانتخاب لا يحضرون الانتخابات، إما بسبب أعذار يعذرون بها، أو بغير أعذار أصلا، أو لعدم اقتناعهم بالمرشحين.. أو غير ذلك من الأعذار.

ج- لو نظرنا إلى الناخبين في هذه المدرسة لو جدنا أن شرائحهم في الأغلب لا تتجاوز: طلبة الجامعات والدراسات العليا والموجهين التربويين في مختلف المراحل والعمال والفلاحين والمهنيين والموظفين والتجار والقادة السياسيين والمفكرين والعلماء والباحثين، وإن الإشكالية هنا ناشئة من ممارسة عملية محددة المعالم رغم الاختلافات الهائلة بين مستويات الذين يمارسونها، فالقائد السياسي المحنك له في العملية الانتخابية صوت واحد مكافئ لصوت الطالب الجامعي في سنته الأولى، فيمكن لستة طلاب أن يدفعوا بمرشح إلى الفوز بكرسي المجلس، مقابل منافس له من القادة السياسيين لم يحظ إلا بخمسة أصوات !!

ومثل ذلك يقال عند المقارنة بين تأثير الأصوات للمفكرين والعلماء والباحثين بالعمال أو الفلاحين.. وهكذا.

د- أن طبيعة الوسط الانتخابي، أو بيئته، تترك آثاراً واضحة على العملية الانتخابية، فالبيئة البدوية أو الزراعية لها إفرازات انتخابية تختص بها مغايرة لتلك التي تختص بالبيئة المدنية أو الحضرية.

هـ- أن التزوير يكاد يكون الميزة الملتصقة بالانتخابات النيابية باستمرار، وله أشكال شتى، فإما أن يقع بشراء الأصوات، أو عند فرزها، أو من خلال التلاعب بصناديق الاقتراع، وإما أن يتم بإجبار الناخب على إعطاء صوته لمرشح بعينه، أو بحجب من يحق له الإدلاء بصوته من المشاركة في الانتخابات، أو بطرق أخرى غير ذلك، محصلتها النهائية: أنها لون من ألوان التزوير.

و- قلما تنتهي انتخابات نيابية دون أن تترك وراءها آثارا سلبية من العداوات

والبغضاء والشقاق الذي يقع بين الأحزاب والطوائف والقبائل والأفراد، فالانتخابات بحد ذاتها تعتبر واحدة من أدوات التفتيت الاجتماعي، والضعف السياسي، والتبديد الاقتصادي، والدجل الإعلامي!!

ز- أن المرشح في الديمقراطية الليبرالية لا بد أن يكون غنياً رأسمالياً قادرا على تمويل حملته الانتخابية، أو أن يكون مدعوماً مالياً من جهات حزبية أو من جهات أخرى لها مصلحة من إيصاله لكرسي المجلس النيابي، وهنا يتضح دور اليهود في استفادتهم من هذا اللون الديمقراطي، حيث إن مكانتهم المالية توظف بشكل مرَكَّز لإيصال المرشحين الذين يحققون مآربهم إلى قاعات المجالس النيابية[١].

ى- الديمقراطية في كثير من الأحيان لا تعبر عن مصالح الأمة: «فالمفروض في النظام الديمقراطي النيابي أن النائب يمثل الأمة ويعبر عن مصالحها وعما تريده، ولكن الواقع خلاف ذلك، فالغالب أن النائب يخضع إلى إرادة الناخبين في دائرته الانتخابية الذين انتخبوه، فهو يجاري رغباتهم وما يريدون وإن كان ذلك على حساب مصالح الأمة طمعاً منه أن يعيدوا انتخابه، وهكذا يصبح النواب يمثلون مصالح متباينة هي مصالح من انتخبوهم وليس مصالح الأمة العامة»[٢].

بل في كثير من الأحيان تخذل هؤلاء الذين انتخبوهم إذا تعارضت مطالبهم مع مصالح الحزب، يقول الأستاذ جيرو: «إن برامج الأحزاب تتضمن دائماً، حين الانتخابات تعهدات ووعوداً ليس في نية المرشحين بتاتاً أن ينفذوها، فبرامج الأحزاب تُعَدُّ قبل كل شيء وسيلة لاجتذاب تأييد الناخبين أكثر منها أداة للتعبير عن آراء الحزب»[٣].

---

(١) إشكالية مفهوم الديمقراطية من خلال مدارسها، سامي محمد صالح الدلال: مجلة البيان العدد ١٠٤، (ص٤٢)، ربيع الآخر ١٤١٧ سبتمبر ١٩٩٦.

(٢) بحوث فقهية معاصرة د. عبد الكريم زيدان صـ٧٦-٧٧ مؤسسة الرسالة بيروت ط أولى ٢٠٠٤ م.

(٣) نقلا عن: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم صـ٤٢٩

المبحث الرابع

المناقشة والترجيح

عند استعراض أدلة الفريقين وتفحص أقوالهم يتبين لنا الملاحظات الآتية:

أولا: الأدلة التي استدل بها القائلون بجواز العمل بالديمقراطية على أن الديمقراطية لا تتنافي مع الإسلام، إن لم تكن من صميم الإسلام، أدلة لا يمكن أن تنتج لهم ذلك المدعي الخطير؛ وذلك لأن جوهر الديمقراطية وأساسها وعمود فسطاطها هو (حكم الشعب) أو مبدأ (سيادة الشعب) الذي يعني أن حق التشريع إنما هو للشعب أو من يمثله، والذي يثمر القوانين والقواعد والتشريعات التي يسنها نواب الشعب، والتي لا يسع أحدًا مخالفتها ولا الخروج عليها.

هذه هي الحقيقة التي تنطق بها دساتير جميع الدول التي تعتمد الديمقراطية - صدقاً أو كذباً- كأساس للحكم، والتي يصدقها واقع العمل السياسي والتشريعي في جميع تلك الدول غربيها وشرقيها على حد سواء.

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الديمقراطية قامت على أساس نظرية السيادة، ولا أن ينكر أن الديمقراطية عندما قامت إنما قامت كضد ونقيض للثيوقراطية التي كانت تعني حكم الكنيسة، وأنها لذلك تعتبر التطبيق السياسي والوجه السياسي للعلمانية التي تفصل الدين عن الدولة بل وعن الحياة كلها[1].

أما قول فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي بأن جوهر الديمقراطية أن يختار الناس حاكمهم وأن يحاسبوه، مع نفيه لأن يكون مبدأ حكم الشعب مضاداً لحكم الله،

---

(١) انظر: حوار في الديمقراطية، جمال سلطان مجلة البيان عدد ٥٨ (ص٣١).

فهو وصف لديمقراطية تخيلها فضيلته، أو لنظام حكم وضع هو أصوله وثوابته ثم وضع عليه خاتم الديمقراطية.

إن اختيار الشعب للحاكم ومحاسبته ومراقبته للحكومة يُعَدُّ أحد عناصر الديمقراطية،ولكن ليس هو جوهرها، أو على أقل تقدير لا ينفرد هذا العنصر بتكوين جوهرها، الذي لا يكون إلا بأن تسند السيادة للشعب، وأن ينعكس عنها صدور التشريعات من نواب الشعب.

وإن أحداً من أنصار الديمقراطية أو أعدائها، لا يستطيع أن يزعم ما زعمه الأستاذ هشام مصطفى عبد العزيز من أن الديمقراطية ليست سوى آلية لضمان العدل والمساواة وعدم الاستبداد، وأنها ليست مذهباً سياسياً، فالديمقراطية مذهب سياسي له أساس فكري وأصل أيديولوجي، وما ساقه من أقوال لبعض المختصين لا ينفي ذلك؛ لأن هذه الأقوال - على فرض كونها تعريفات - ليست جامعةً مانعةً، وليس عندنا ما يدل على أن قائليها التزموا شروط التعريف، كما أنها لم تنف اشتمال الديمقراطية على أصلها الفلسفي وعلى عنصر حاكمية الشعب، والسكوت عن ذكر شيء ليس كالتصريح بنفيه، ومن أراد أن يعرف حقيقة شيء فاكتفى بالوقوف عند التعريفات الدالة عليه يكون كمن اكتفى باللافتة الموضوعة على واجهة محل تجاري ليعرف حقيقة ما يباع بداخله.

إن الديمقراطية لها واقع تطبيقي يدل على حقيقتها ويتطابق مع ما قامت عليه من أصول و ثوابت فكرية وسياسية وقانونية، وهذا الواقع وما يتطابق معه من نظريات قامت عليها الديمقراطية خير شاهد على حقيقتها وخير دليل على كنهها، أما كلمات تقال هنا أو هناك، بقصد إظهار بعض محاسن الديمقراطية أو بقصد تسليط الضوء على بعض العناصر الهامة التي قد تكون مهملة في الواقع التطبيقي ويراد النهوض بها أو غير ذلك فليست متكأً لرسم صورة كاملة عن الديمقراطية.

أما حملة القرآن والسنة على الحكام المتألهين والأمراء الظلمة وذمهما للشعوب المستسلمة لهم، ووضعهما لقواعد الشورى والعدل والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما إلى ذلك من التوجيهات والأحكام السياسية العادلة؛ فهذا وغيره - من النصوص التي رسمت ملامح النظام السياسي الإسلامي - لا يدل على أن الديمقراطية حق، وإنما يدل على أن الإسلام اشتمل على نظام سياسي رشيد، بقطع النظر عن موافقة بعض المذاهب لبعض ما جاء به أو مخالفتها.

وعلى فرض أن الديمقراطية أرست دعائم العدل والمساواة وما إلى ذلك من القيم والمبادئ، وأن ديننا قد سبق ما دعت إليه الديمقراطية، فما الذي يدعونا إلى وضع خاتم الديمقراطية على تراثنا وعلى منهجنا، «وما هي بالضبط القداسة التي يحملها مصطلح غربي التكوين والنشأة والتاريخ والصراع والدلالة ؟!»(١)، ولماذا لا نطالب بالنظام السياسي الإسلامي وندعو إليه ؟ ومن الغريب أن البعض عندما ما أراد أن يضع توقيع الإسلام على الديمقراطية الغربية - بزعم أنها هي المفهوم المكافئ للشورى الإسلامية - ولَّد مصطلحاً مزدوجاً هو (الشوروقراطية)، وهذا سلوك إن دل فإنما يدل على منحي السقوط والتبعية الفكرية، ولا يمكن أن يكون مثل هذا السلوك أداة بعث حضاري إسلامي(٢).

ثانيا: القول بأن الإسلام لا يمنع المسلمين من الاستفادة بتجارب الآخرين من السابقين واللاحقين، ومن اقتباس الحكمة من حيث كانت؛ لأنها ضالة المؤمن، وأنه دعانا إلى النظر في الحضارات، والاستفادة منها، وإلى أن نبني نظام حياتنا بأنفسنا ما دام في إطار المبادئ العامة والأحكام الكلية، هذا القول يحتاج إلى وقفة لإزالة الالتباس الذي أحدثه التعميم والإطلاق.

---

(١) حوار في الديمقراطية، مجلة البيان عدد ٨٥ (ص٣١).

(٢) انظر: مفكرو الشوروقراطية، أ. جمال سلطان مجلة البيان عدد ٥٦ (ص١١٢).

ينبغي علينا في مجال الابتكار أو الاقتباس أن نفرق بين ما هو من الدين وما هو من أمور الدنيا، وأن نَفْصِل بين ما هو من قبيل النظم والأحكام والمبادئ الشرعية وما هو من قبيل الآليات والفنيات والأمور التِّقَنِيَّة.

فما كان من أمور الدنيا ومن قبيل الأشياء المؤسسية التي لا تعتبر شرعاً منزلاً فهي التي يصح فيها الابتكار والاقتباس، الابتكار من ذاتنا والاقتباس من غيرنا، بلا قيد ولا شرط إلا قيد المشروعية، وهو يتمثل في شرطين اثنين:

الأول عدم المخالفة للشرع، والثاني: أن تغلب مصلحته على مفسدته.

فالشرط الأول: علته معروفة، والثاني علته أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد في المعاش والمعاد، فإذا كان هذا الشيء المبتكر أو المقتبس مشتمل على مفسدة محضة أو زائدة على ما فيه من مصلحة فإنها عندئذ تكون مصادمة لمقاصد الشريعة ولما وضعت له ابتداء، ولا يشترط لمشروعية هذه الأمور أن يرد فيها نص أو حكم مستنبط من النصوص؛ لأنها ليست توقيفيه.

فمن هذا النوع جميع الوسائل الفنية والآليات التِّقَنِيَّة والأشكال المؤسسية، التي يتوصل بها إلى تطبيق الأحكام الشرعية للنظام السياسي الإسلامي، وإلى إقامة نظام الحكم في واقع الحياة بما لا يخالف ما جاء به هذا النظام من مبادئ وأحكام، سواء في ذلك ما يمكن أن نأخذه عن السلف إن كان الواقع متهيئاً له، كالطرق التي تم تولية الخلفاء الراشدين بها، وكالطريقة الفطرية التلقائية التي تكون بها مجلس الشورى في عهد النبوة وجماعة أهل الحل والعقد في عهد الراشدين، وكالقنوات التي من خلالها قامت الأمة بواجب المراقبة والحسبة، وغير ذلك، أو ما يمكن أن نطوره من هذه الأساليب المأثورة كأن نضع نظاماً عصرياً لتكوين جماعة أهل الحل العقد، وكأن نصوغ طريقة حديثة يتحقق بها اختيار الحاكم من جمهور أهل الحل والعقد في العالم الإسلامي ثم أخذ البيعة له من سائر المسلمين، وكأن نضع مجلساً

شوريا مؤسساً بطريقة حديثة يقوم بواجبات الشورى والرقابة على الحكومة، أو ما يمكن أن نقتبسه من أي حضارة كانت، كمبدأ الأخذ برأي الأكثرية، ومبدأ الفصل بين السلطات وقيام الأحزاب والانتخابات وما إلى ذلك من الأمور المؤسسية الفنية، فكل هذه الأمور لا مانع من الأخذ بها - ابتكاراً أو اقتباساً - بالشرطين الآنفين.

أما ما كان من أمور الدين المنزل من عند الله، ومن قبيل النظم الشرعية والأحكام الشرعية والمبادئ الشرعية فهذا كله لا يصح الاستقلال عن الشرع بإنشائه سواء بالابتكار أو بالاقتباس، وإنما الطريق الوحيد لإيجاده هو الاستمداد من الشرع سواء كان استمداداً مباشراً عند وجود النص، أو غير مباشر بالاجتهاد الشرعي في إطار القواعد الشرعية والمقاصد المرعية.

ومن هذا النوع النظام السياسي الإسلامي وما يتعلق به من أحكام ومبادئ شرعية، شأنه في هذا شأن جميع النظم الإسلامية كالنظام الاقتصادي الإسلامي والنظام المالي الإسلامي والنظام القضائي الإسلامي وغيرها من النظم الشرعية وما يدور في فلكها من أحكام شرعية ومبادئ وأسس وقواعد شرعية.

فهذا النوع من أمور الدين ومن الأحكام الشرعية يختلف تمام الاختلاف عن النوع الآخر الذي هو من أمر الدنيا ومن الآليات والوسائل، والخلط بينهما هو الذي يوقع في الالتباس، ولقد وقع الشيخ القرضاوي ﷾ في هذا الالتباس عندما قاس اقتباس الديمقراطية من الغرب على اقتباس النبي ﷺ لفكرة حفر الخندق من الفرس، وهو قياس مع الفارق - لا شك في ذلك - لأن نظام الحكم من الأمور الشرعية، أما فكرة حفر الخندق فهي من الآليات والوسائل الفنية؛ فهو إذاً قياس باطل لا يعول عليه ولا ينتج المدعي.

أما قول البعض بضرورة تجاوز المشاحة في المصطلحات؛ لكون الأمة قد تجاوزت

مرحلة غربة الإسلام، فهو قول ينطوي على قدر كبير من التساهل والتجاوز، فإنَّ تجاوز المشاحة في المصطلحات إنما يكون عند تعدد المصطلحات داخل لغةٍ واحدة وحضارة واحدة وبيئة واحدة، أما مع اختلاف اللغات والبيئات والحضارات فإن نقل مصطلح من المصطلحات بعد سلخه من منظومته أمرٌ جد عسير وجد خطير، «إن المصطلح الحضاري ينبغي أن يؤخذ في سياق منظومته الحضارية؛ إذ هو يعبر تمام التعبير عنها، وإن محاولة إخراج المصطلح من سياقه الحضاري لاستخدامه في سياق منظومة حضارية أخرى يؤدي إلى التداخل في المفهومات وإلى زعزعة المنطق الداخلي فيها. وبذلك فليس من المنهج في شيء إغفال تطور المصطلح الحضاري في إطار منظومته الحضارية»[1].

ولقد وجهنا القرآن الكريم إلى أخذ الحذر من مصطلحات الغير، فنهانا عن قول (راعنا) مع أن أصلها في اللغة طلب النظر والرعاية والاهتمام؛ لكون اليهود استعملوها على معنى منحرف، وأرشدنا إلى مصطلح بديل هو (انظرنا)، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا ﴾[البقرة: ١٤].

والمصطلحات غالباً ما تكون مجملة ومعانيها مشتبهة، من هنا كان من الضروري عدم التجاوز فيها لكون الإجمال مع الاشتباه يكون في كثير من الأحيان باباً من أبواب الضلال والانحراف، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبر بغيرها أو بين مراده بها بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي؛ فإن كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعان مشتبهة، حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سئل كل منهما

(١) أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي - صالح سميع (ص٥٨) ط أولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

عن معنى ما قاله لم يتصوره فضلاً عن أن يعرف دليله»[(١)].

ويقول الإمام ابن القيم: «فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة، ولا سيما إذا صادفت أذهانا مخبطة، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى وتعصب»[(٢)].

ويضرب ابن تيمية أمثلة لبعض الألفاظ المجملة التي كانت مستعملة آنذاك، والتي يعتبر ما فيها من إجمال واشتباه أقل بكثير مما في مصطلح الديمقراطية، يقول: «وكثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتدعة كلفظ الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث ونحو ذلك، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة، وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله، فوقع منهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة؛ إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلاً، ولا تكون باطلاً محضاً لا حق فيها؛ إذ لو كانت كذلك لم تخف على الناس، ولكن تشتمل على حق وباطل، فيكون صاحبها قد لبس الحق بالباطل: إما مخطئاً غالطاً وإما متعمدا لنفاق فيه وإلحاد»[(٣)].

وإذا كان من الواجب علينا أن نستفيد من تجارب الآخرين كما يقول هذا الفريق، فإن الآخرين يتمسكون بمصطلحاتهم ولغاتهم؛ فلماذا لا نستفيد منهم في هذا ؟ لماذا لا نستفيد من اليابان التي استطاعت أن تبني حضارتها في بضعة عقود برغم ما أصابها في الحرب العالمية الثانية، فبرغم أن اللغة اليابانية تعد من أصعب اللغات - يكفي للدلالة على ذلك

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ١١٤).

(٢) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم(٣/ ٩٢٧)، ت: د. على الدخيل ، دار العاصمة ١٤١٢هـ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٠٤)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ت: د. محمد رشاد سالم، ط١.

أن حروف هذه اللغة تجاوز العشرة آلاف حرف- برغم ذلك اقتبست من الغرب العلوم المادية والمعارف الكونية والأساليب التكنولوجية، ولكنها لم تعبر عنها إلا بلغتها، وأصرت على التعبير عن كل منتج وكل مخترع بلغتها الخاصة ومصطلحاتها الخاصة.

وفرنسا التي اتخذت قراراً في مايو عام ١٩٩٤م يقضي بالعقوبة سجناً أو تغريماً بحق كل من تثبت عليه جريمة استخدام غير الفرنسية في الوثائق والمستندات والإعلانات المسموعة والمرئية وكافة مكاتبات الشركات العاملة على الأرض الفرنسية، وخاصة المحلات التجارية والأقلام الدعائية التي تبث عبر الإذاعة والتلفاز[١].

أما أن الإسلام قد تجاوز مرحلة الغربة فهذا لا يمنعنا من الحذر من المصطلحات الدخيلة، فلقد تضررت أمة الإسلام وتضرر الإسلام وهو في أوج عزه من المصطلحات الفلسفية التي أقحمت على علوم الدين، وبخاصة على التوحيد، وذلك إبان حركة الترجمة التي بدأت في عهد هارون الرشيد.

ثم إن الغربة مسألة نسبية، فقد تنجلي الغربة عن حقائق الدين وتبقى بعض حقائقه متواريةً خلف ضباب الغربة، وقد تنجلي الغربة عن الدين كله ثم تعود بفعل تراجع الأمة لتطمس بعض معالمه، وأحسب أن كثيراً من مناطق النظام السياسي الإسلامي قد زحف عليها ليل الغربة؛ ليس أدل على ذلك من أن رجالاً من كبار أساطين العلم والمعرفة والدعوة يطالبون بالديمقراطية ويعتبرونها من صميم الإسلام.

ثالثا: القول بأن الإسلام لم يأت في مجال نظام الحكم إلا بمبادئ عامة وأصول كلية هو أبعد الأقوال عن الصواب وأولاها بالخطأ والبوار؛ بسبب ما ينطوي عليه من

---

(١) صحيفة الخليج الإماراتية العدد (٥٥٠٢)(ص٩) صادرة في ٧/٦/١٩٩٤، نقلا عن: عمر عبيد حسنة، من فقه التغيير: ملامح من المنهج النبوي، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، بيروت: المكتب الإسلامي.

تعميم وتسطيح وتجاوز للواقع وتخطي للحقائق، وهذا القول يجب أن نقف معه وقفة.

وفي البداية نطرح سؤالا يأبي إلا أن يأتي في مقدمة التساؤلات الكثيرة ، فنقول لأصحاب هذا القول: هذا الذي نعَتُّم به النظام السياسي الإسلامي: أهو خاص به أم هو عام في كل النظم التي جاء بها الإسلام ؟ وكلا الإجابتين يفتح بابا من التساؤلات واسعاً، ويثير كما من الاعتراضات هائلاً، ولكننا نتجاوز هذا التساؤل إلى ما هو من صلب موضوعنا:

فنقول لهم: ما ذا تعنون بالإسلام الذي جاء بالكليات ولم يأت بالتفصيلات؟ أهو نصوص الوحيين (القرآن والسنة)؟ أم هو الشرع الإسلامي كله سواء في ذلك ما كان منصوصاً عليه أو مستنبطا بالاجتهاد الفقهي الراجع إلى النصوص وإلى قواعد الشرع ومقاصده؟

فإن كانت الأولى فلا ضير أن يأتي الوحي بالكليات ثم يقوم الفقه الإسلامي بالتفصيل من خلال أصوله المتعددة والراجعة في النهاية إلى الأصول والمقاصد التي قررها الوحي.

وإن كانت الثانية فقد انزلقوا إلى منحدر التجاهل للتراث الفقهي العظيم الذي خلفه علماء الأمة الإسلامية.

ونسائلهم أيضا: إذا كان الإسلام أو الشرع الإسلامي قد اكتفى بالأصول الكلية والمبادئ العامة، فماذا تقولون عن الأحكام المفصلة عن المؤسسة التشريعية، كأحكام الاجتهاد وشروط المجتهدين وطرق استنباط الأحكام وأدلتها وغير ذلك من الأحكام التي تكفي لتكوين أعظم هيئة تشريعية عرفتها البشرية؟

وماذا تقولون عن الأحكام المفصلة عن المؤسسة التنفيذية، كوجوب العدل من الإمام ووجوب السمع والطاعة من الرعية، ووجوب تنصيب الإمام ووجوب مراقبته ومحاسبته، وأحكام التولية والعزل، وصفات الأئمة وشروطهم وأحكام الشورى، وما

إلى ذلك من الأحكام المفصلة في كتب الأحكام السلطانية وكتب السياسة الشرعية وكتب الفقه في جميع المذاهب الإسلامية سواء منها السنية أو غيرها؟

وماذا تقولون عن الأحكام المفصلة عن الهيئة القضائية من أسس القضاء وشروط القاضي وآدابه، وعلاقته بالإمام وما إلى ذلك من الأحكام؟

وماذا تقولون عن الأحكام المفصلة عن علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى سلماً وحرباً، وعن المعاهدات وأحكامها، وشروطها وأنواعها، وعن أنواع الجهاد والحروب وآثارها المترتبة عليها كأحكام الأسرى وأحكام الجزية والخراج وأحكام أهل الذمة، تلك الأحكام المفصلة تفصيلا؟

وهذا الذي نقرره لا يلغي ملكة العقل والابتكار والتوليد - كما يتصور الدكتور عمارة - فإن للعقل حيال هذا النظام دورين كبيرين، الدور الأول: استنباط الأحكام المنصوصة من النصوص المشتملة عليها، والاجتهاد في استخراج الأحكام غير المنصوصة بوسائل الاجتهاد كالقياس والاستصحاب والاستصلاح وغير ذلك، والدور الثاني: الابتكار والتوليد والإبداع في مجال الآليات التنظيمية والوسائل الإجرائية والأمور الفنية المؤسسية.

وقولنا إن الإسلام قد جاء بنظام سياسي مفصل لا يعني غلق باب الاجتهاد في هذه الزاوية، فللمجتهدين من علماء الأمة أن يجددوا، وأن يناقشوا السابقين وأن يستدركوا عليهم، وأن يولدوا أحكاماً جديدة، ولكن بطريق الاجتهاد الشرعي، لا بطريق الوضع والإنشاء الاستقلالي.

وكون طرق التولية في عهد الراشدين كان فيها نوع من الاختلاف لا يعني أن الإسلام لم يأت في ذلك بأحكام؛ لأن هذا الاختلاف ليس اختلافا في الحكم، وإنما هو اختلاف في الطرق الفنية والوسائل الآلية التي تم بها تنفيذ الحكم الشرعي، والحكم

الشرعي هو: أن الأمة هي صاحبة السلطان وعليها أن تمارس هذا السلطان فتولي من تراه صالحاً، ولا يجوز لأحد أن يتخطى إرادتها في ذلك؛ فإن وقع بطلت التولية، هذا هو الحكم الذي لم يختلف عليه أحد من الراشدين ولم يخالفه، والذي كان ثابتاً مع اختلاف الطرق المراعية له والمعبرة عنه، والذي لا يضر به أن يختار أهل الحل والعقد إمامهم ابتداءً مثلما فعلوا مع أبي بكر وعلى، أو يختاروه بعد ترشيح الأمام القائم له كما حدث مع عمر وعثمان، وعلى فرض كون هذه الطرق من الأحكام، فهي أحكام متنوعة لا متضادة بمعنى أن الأمة لها أن تختار منها ما يناسب زمانها.

رابعا: القول بأن رفض الديمقراطية يقضي بتصنيف النظام السياسي الإسلامي ضمن النظم الحتمية ويجعل الحاكم وكيلاً عن الله لا وكيلا عن الأمة، قول فيه تحكم وتعسف؛ لأن رفض الديمقراطية لا يعني القبول بالثيوقراطية، إلا إذا قلنا إن البشرية لم تعرف إلا هذين النظامين، وعندئذ ينشأ تساؤل حتمي: إلى أي النظامين كان ينتمي حكم الخلفاء الراشدين ؟ أكان ديمقراطياً يجعل السيادة للشعب لا للشرع ؟ أم كان ثيوقراطياً يكون الخليفة فيه وكيلا عن الله حاكماً بالحق الإلهي؟

إن رفض الديمقراطية - من أي جهة كانت - لا يعني أكثر من استبدالها بنظام آخر، وهو يعني عند المسلمين استبدالها بالنظام السياسي الإسلامي، وإيثار نظام الحكم الإسلامي عليها، ولا يعني - مطلقاً - الرجوع بالبشرية إلى الثيوقراطية؛ لأن الإسلام لم يقرها يوماً من الأيام ولأن المسلمين لم يعرفوها على كر الدهور ومر العصور.

كذلك لا يعني رفض الديمقراطية الرضا بالاستبداد؛ لنفس الأسباب التي ذكرناها، وإذا صح أن أول ما أصاب الأمة في تاريخها هو التفريط في قاعدة الشورى، وتحول الخلافة إلى ملك فإن هذا لا يصح أن نرتب عليه تطليق النظام السياسي

الإسلامي تطليقاً لا رجعة فيه؛ إذ ليس الخطأ في ذات النظام، وإنما الخطأ فيمن فرطوا فيه، وعليهم أن يصححوا خطأهم بالعودة إليه والتمسك به.

خامسا: الادعاء بأن الشورى ظلت في العهود الإسلامية قيمة أخلاقية حتى تحولت على يد الغرب إلى مؤسسة سياسية قول عار عن الصحة كعري عظام الموتى عن اللحم والدم والحياة، فلا الشورى تأخذ حقها في مؤسسات الديمقراطية - وهذا ما سوف نستوفي الحديث عنه بعد قليل - ولا الأمة الإسلامية كانت مفتقدة للمؤسسة الشورية في عهدها الأول.

إن مؤسسة الشورى كانت موجودة وعاملة وفاعلة في عهد النبي ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين، والدليل على ذلك أن الأمة كانت تدار بها وأن الحكم كان يقوم عليها، وأن الشئون العامة كانت تدبر من خلالها، وأن القرار كان يصنع ويصاغ تحت رحاها؛ كل ما في الأمر أن الشكل الذي كانت تتكون به هذه المؤسسة وتدير به عملها كان بسيطا بساطة الحياة آنذاك، وجاء دورنا نحن في عالمنا المعقد المتشابك أن نطور آليات هذه المؤسسة، وأن نحدث شكلها التنظيمي بما يتناسب مع الواقع المعاش.

وإذا كان هذا الادعاء بعيدا عن الصواب فالأشد منه بعداً وشططاً قول من قال: «إن الديمقراطية هي النظام الوحيد الذي توصلت إليه البشرية»؛ ذلك لأن البشرية توصلت إلى نظم سياسية كثيرة، والديمقراطية إحدى هذه النظم، وليس منها نظام موافق للنظام الرباني اللهم إلا في بعض الآليات وبعض المبادئ.

يبقى القول بأن الدواعي السياسية والأخلاقية والمنفعية تقتضي العمل بالديمقراطية؛ من أجل إقامة العدل والشورى ومواجهة الطغيان وغير ذلك من المقاصد الشرعية؛ وذلك لأن الديمقراطية هي الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق حياة كريمة.

فهذا القول له وجاهة، ولكنه لا يوضع في هذا الموضع، ولا يستدل به على أن الديمقراطية من صميم الإسلام ولا تتنافى مع أحكامه وتعاليمه، ولا على إطلاق القول بجواز العمل بها.

وإنما يوضع هذا القول في موضع آخر، وهو موضع التخيير بين شرين لا يمكن دفعهما ولا يتسنى لنا إلا التسليم بأحدهما؛ ولا يقال في هذا الموضع إن الديمقراطية من صميم الإسلام، ولا يقال إنها لا تتنافى مع أحكامه وتعاليمه، ولا يقال بإطلاق جواز العمل بها، وإنما يقال: نختار أهون الشرين بدفع أشدهما، وندفع أعظم المفسدتين باحتمال أخفهما، وهذا الموضع هو موضع الضعف والاقتهار.

والذين يقولون بإطلاق الجواز، ويعللون ذلك باتفاق الديمقراطية مع الإسلام وعدم مخالفتها له، لا يعبرون عن حال الضعف والاقتهار وإنما يعبرون عن حال القدرة والاختيار.

وشتان ثم شتان ما بين الحالين من حيث الحكم ودواعيه وأسبابه.

سادسا: في الفصل التمهيدي تعرضنا لأسس النظام السياسي الإسلامي، وكان أول هذه الأسس وأهمها: أن السيادة للشرع، وهو أساس متين، ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، قائم على أصول عقدية هي من مسلمات هذا الدين ومن محكمات هذه الشريعة، ومن المعلوم أن الديمقراطية تقوم على أساس مغاير تماما لهذا الأساس وهو سيادة الشعب.

ومن هنا فإن الديمقراطية والنظام السياسي الإسلامي يقفان على طرفي نقيض من حيث الأصل الذي بني عليه كل منهما، وعليه فإن الدليل الأول الذي استدل بها المانعون على أن الديمقراطية ليست من الإسلام ولا يجوز العمل بها دليل قوي لا يزعزعه تشغيب القائلين بالجواز.

سابعا: ويأتي الدليل الثاني معضداً للدليل الأول؛ لكون الديمقراطية باشتمالها على ما يناقض أصول الدين أمر محدث، وكل محدث على خلاف ما جاء به الإسلام فهو مردود على واضعه وعلى جالبه، ولا يصح أن يقال إن هذا الحديث خاص بأمور العبادات؛ لأن لفظ الحديث عام ولم يرد ما يخصصه، ولأن الأمر المحدث إذا كان مخالفاً للشرع ومناقضاً لأحكامه ومضاداً لمقاصده فلا يستطيع أحد أن يقول إنه من الإسلام وما دام كذلك فهو مردود على صاحبه، سواء كان من أمور العقيدة أو العبادات أو المعاملات أو العقود؛ وإنما تزيد العبادة على غيرها من أمور الشريعة أنها لا يُشترط لكي تكون بدعة محدثة مردودة أن تشتمل على مخالفة للشرع، وإنما مجرد كونها لم تُشرع يكفي لوصفها بأنها بدعة محدثة مردودة؛ لكونها توقيفية.

وقد ورد عن كثير من العلماء ما يدل على سحبهم حكم هذا الحديث على ما سوى العبادات من الأمور المشتملة على ما يخالف الشرع، فعلي سبيل المثال يقول الإمام علي بن سلطان الهروي الحنفي بعد ذكره لهذا الحديث: «فلا طريقة إلا طريقة الرسول ولا شريعة إلا شريعته ولا حقيقة إلا حقيقته ولا عقيدة إلا عقيدته»[١].

ويقول ابن دقيق العيد معلقاً على هذا الحديث: «هذا الحديث أحد الأحاديث الأركان من أركان الشريعة؛ لكثرة ما يدخل تحته من الأحكام، و قوله (فهو رد) أي مردود، أطلق المصدر على اسم المفعول، و يستدل به على إبطال جميع العقود الممنوعة و عدم وجود ثمراتها»[٢].

ويقول الإمام ابن تيمية: في صدد استدلاله على بطلان الحيل كالمحلل والعينة:

---

(١) الرد على وحدة الوجود - على بن سلطان محمد الهروي المكي الحنفي - دار المأمون للتراث، دمشق،ط١، ١٩٩٥ (ص٦١).

(٢) شرح عمدة الأحكام تقي الدين ابن دقيق العيد ٤/ ١٦٢-١٦٣ دار الكتب العلمية بيروت

«الوجه الثالث عشر أن عائشة ﵂، روت عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ» وفي صحيح مسلم، عن جابر أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: «أما بعد فأحسن الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة»، فهذه الأحاديث وغيرها تبين أن رسول الله ﷺ حذر الأمة الأمور المحدثة وبين أنها ضلالة وأن من أحدث في أمر الدين ما ليس منه فهو مردود، وهذه الجملة لا تنحصر دلائلها، وإذا كان كذلك فهذه الحيل من الأمور المحدثة ومن البدع الطارئة ... بل المستفيض عن الصحابة أنهم كانوا إذا سئلوا عن فعل شيء من ذلك أعظموه وزجروا عنه، وفي هذا الكتاب عن الصحابة في مسألتي العينة والتحليل وغيرهما ما يبين قولهم في هذا الجنس، ..... كما كانوا ينكرون عليهم الكذب والربا وسائر المحرمات ويرونها داخلة في قوله ﷺ: «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد» وهذا الذي ذكرناه من حدوث الفتوى بهذه الحيل وكونها بدعة أمر لا يشك فيه أدنى من له علم بآثار السلف وأيام الإسلام....»[1].

والفروق التي ذكرها القائلون بالمنع في دليلهم الثاني بين الديمقراطية والنظام السياسي الإسلامي تؤكد مخالفة الديمقراطية للشرع الإسلامي، وتؤكد من ثم أنها من المحدثات المردودة.

ثامناً: أن المفاسد الجَمَّة والشرور الكثيرة التي تنتج عن العمل بالديمقراطية لا يمكن تجاهلها؛ كيف وواقع البلاد الديمقراطية خير شاهد على وقوعها؛ لذلك ينبغي سداً للذريعة غلق باب هذه الشرور، ومنع الوسيلة المؤدية إليها؛ لأن من الأصول

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٦/ ٧٧)، دار المعرفة بيروت، ط١، ١٣٨٦.

المقررة أن «للوسائل أحكام المقاصد»[(١)].

ولا يصح أن ندخل هذه المفاسد في موازنة مع ما يمكن أن تنطوي عليه الديمقراطية من مصالح؛ لأن هذه الموازنة - على الرغم من أنها لو وقعت لكانت النتيجة هي أن إثم الديمقراطية أكبر من نفعها - لا يصح أن تكون إلا في حال الاضطرار والاقتهار، أي في الحال التي نضطر فيها اضطرارا للعمل بالديمقراطية، أما في حال القدرة والاختيار فالموازنة - إن وقعت - فستكون بين النظام السياسي الإسلامي وبين الديمقراطية بما لها وما عليها، وبالطبع لا يصح أن تقع مثل هذه الموازنة؛ لأن الإسلام يقتضي التسليم والانقياد لما جاءنا به الرسول ﷺ.

ومن المؤكد أن الذين يعالجون مسألة الديمقراطية - سواء منهم المجيزون والمانعون - لا يتحدثون عن حال الضرورة والاقتهار، وإنما يتحدثون عن الحل والحرمة بالنظر إلى الوضع الأصلي وهو وضع العزيمة لا الرخصة.

تاسعاً: قول المانعين بأن الأخذ بآليات الديمقراطية يؤدي إلى توطين الفساد قول فيه تعميم لا يصح، فمما لا شك فيه أن كثيراً من آليات الديمقراطية تؤدي بالفعل إلى توطين الفساد؛ لكن هناك من هذه الآليات ما لا يختلف عن آليات قديمة - اعتمدتها الأمة الإسلامية - في كونها عرضة لأن تكون حسنة ولأن تكون سيئة، وذلك بحسب الاستعمال، فمن ذلك على سبيل المثال الانتخابات العامة، فهذه الآلية لا يمكن أن نقول إنها تنطوي في ذاتها على أسباب الفساد، وإنما يأتي الفساد من سوء الاستعمال، ولقد أساء المسلمون الأوائل بعد عهد الراشدين استعمال آليات إسلامية الصنع مثل آلية البيعة، فقد

---

(١) الفوائد في اختصار المقاصد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي دار الفكر المعاصر، دار الفكر دمشق، ط١، ١٤١٦، تحقيق: إياد خالد الطباع (ص٤٣)، وانظر أنوار البروق في أنواع الفروق للقرافي (٣/ ٣) ط عالم الكتب بيروت، وفتاوى السبكي تقي الدين السبكي (٢/ ٣٤٢)، ط دار المعارف.

كان خلفاء بني أمية وبني العباس يأخذون البيعة لأولادهم وأحفادهم، فهل يستطيع أحد أن يقول إنها كانت بيعة بالمعنى الشرعي الذي يحقق الغرض من تشريعها؟

والانتخابات تختلف حسناتها ومساوئها من بلد لآخر بحسب صلاح المؤسسات، وبحسب درجة يقظة الشعوب ووعيها؛ مما يدل على أن الفساد الناتج عنها لا يكمن في ذاتها بقدر ما هو ناجم عن سوء التطبيق.

والقول بتحريم الدعاية الانتخابية لكونه فيه طلب للولاية وفيه تزكية للنفس فيه نظر؛ لأن طلب الولاية وما يترتب عليه من تزكية للنفس ليس ممنوعاً دائماً؛ ولكنه يجوز للحاجة، وقد قال يوسف للملك: ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ۝٥٥﴾ [يوسف: ٥٥]، فقد زكى نبي الله يوسف نفسه لدى الملك بقوله ﴿إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾. قال ابن كثير «مدح نفسه، ويجوز للرجل ذلك إذا جُهل أمره للحاجة»[1].

المهم أن تعميم القول بفساد الآليات التي تعتمد عليها الديمقراطية سلوك بعيد عن العدل وعن الصواب؛ لأن هذه الآليات منها آليات جيدة ينبغي الاستفادة بها بعد أن تمر على المختبر الذي لا يمكن أن تدخل علينا إلا من خلاله وهو مختبر المشروعية، بمعنى أن يتحقق فيها الشرطان اللّذان ذكرناهما آنفا وهما: ألا تشتمل على ما يخالف الشرع، وأن تغلب مصلحتها على ما فيها من مفسدة، هذا إذا لم يكن لدينا من الآليات ما يساويها أو يساميها في مجال عملها.

ولست أعني بهذا ما يروم إليه البعض ممن يقولون: نأخذ بآليات الديمقراطية ونترك أصلها الفلسفي الكفري؛ وذلك لأن دعوى الأخذ بآليات الديمقراطية دون التقيد بأساسها النظري، فيها قفز على الواقع وتجاوز للمعقول، فإن هذه الآليات لم

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٤٦٥)، وانظر أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٥٥)، وروح المعاني (١٣/ ٥).

تتبلور إلا انطلاقاً مما استقر في الفكر الديمقراطي من الاعتماد على نظرية السيادة الشعبية، تلك النظرية المرفوضة إسلامياً.

ولا يمكن في الحقيقة تصور أن يقوم نظام له أصول وقواعد تتبع ويحتكم إليها عند الاختلاف، ولا تكون لهذا النظام جذور فكرية يرجع إليها هي التي حتمته وأوجبته، فهذا أمرٌ مخالف لطبيعة الأشياء، وما مثله إلا كمثل من يزعم وجود شجرة لها ثمار وهي مع ذلك معلقة في الهواء من غير جذور ترتبط بها.

ولكننا نقول فقط؛ إن كان بنا حاجة إلى بعض هذه الآليات فلا مانع من الأخذ بها بالشروط المذكورة، وشتان ما بين القولين، ويا بعد ما بين المنطلقين؛ لأن نقل بعض الآليات بعد التأكد من صلاحيتها ومشروعيتها، وبعد تهذيبها وإدخال التعديلات اللازمة عليها، ليس كنقل الديمقراطية كلها بعد نزع جوهرها ولبها، فالآليات تختلف وتتباين من حيث درجة ارتباطها بالأصل الفكري للنظرية، ومن حيث مدى صلاحيتها لأن تتركب في جسم النظام السياسي الإسلامي.

عاشرا: الانتقادات التي وجهت إلى الديمقراطية هي في عمومها انتقادات موضوعية، وتتنزل على واقع محسوس وملموس، لكننا نلاحظ مع ذلك أن بعض هذه الانتقادات تشير إلى عيوب ملازمة للديمقراطية لا يسهل أن تنفك عنها، وبعضها تشير إلى عيوب يصعب الجزم بأنها ملازمة للديمقراطية؛ لكونها تتصل بالتطبيق أكثر من اتصالها بأصل الفكر ، فينبغي أن نفرق بين هذين النوعين من العيوب، هذه واحدة.

والثانية أن وجود هذه العيوب لا ينفي وجود مزايا؛ إذ من الصعب أن نتجاهل ما حققته الديمقراطية من إنجازات، وما امتازت به عن كثير من النظم كالنظم الشمولية أو النظام الثيوقراطي من ضمانات.

ولتفصيل هذا الإجمال نقول:

١ - الانتقاد الموجه إلى صلب الديمقراطية، بأنها ليست في حقيقتها حكم الشعب، ولا حتى حكم الأغلبية، وإنما هي حكم فئة مترفة تستبد بالحكم تحت مظلة حكم الشعب، وأنها لا تعبر في حقيقة الأمر عن إرادة الجماهير، وإنما توهم الجماهير بذلك عن طريق لعبة كبيرة تمسك الرأسمالية بخيوطها، هذا الانتقاد تؤيده أقوال كثيرة لرجال من المتخصصين من الغرب الديمقراطي في مجال العلوم الإنسانية وفي ميدان السياسة والقانون، وهذه بعض النقول عنهم:

أ- يقول (هارولد لاسكي): «فانقسام المجتمع إلى فقراء وأغنياء يجعل أوامر الدولة القانونية تعمل لصالح الأغنياء...إذ أن نفوذهم يرغم نواب الدولة وذوي السلطة فيها على أن يكون لرغباتهم الاعتبار الأول»(١).

"وتعبر الدولة عن رغبات أولئك الذين يسيطرون على النظام الاقتصادي، فالنظام القانوني بمثابة قناع تختفي وراءه مصلحة اقتصادية مسيطرة لتضمن الاستفادة من النفوذ السياسي، فالدولة أثناء ممارستها لسلطتها لا تعمد إلى تحقيق العدالة العامة أو المنفعة العامة، وإنما تعمل على تحقيق المصلحة للطبقة المسيطرة في المجتمع بأوسع معاني هذه المصلحة (٢)... إن الحرية والمساواة اللتين حصلنا عليهما كانتا أولا وقبل كل شيء حرية ومساواة لمالك الثروة (٣).

ب- يقول ميشيل استيوارت: "هناك نفوذ الثروة على تكوين الرأي العام، فالديمقراطية تتطلب فرصاً متكافئة لجميع الذين يريدون الإقناع أو التعبير عن

---

(١) مدخل إلى علم السياسة، هارولد لاسكي، ترجمة عز الدين محمد حسني، القاهرة، ط١٩٦٥م (ص٥٠).
(٢) المصدر السابق (ص١٩).
(٣) نفس المصدر السابق (ص٦٤).

الرأي.. وثمة اتجاه معاصر يتمثل في ملكية فئة قليلة للصحافة، كما وأن النفقات الباهظة لإدارة صحيفة تجعل دخول ملاك جدد إلى ميدان الصحافة أمرا عسيرًا، ثم إن المصالح الصناعية والتجارية تؤثر على الإذاعة والتلفزيون، ومن الجائز مع تقدم الدراسات الخاصة بعلم النفس والدعاية والإعلام أن تزيد مقدرة القلة التي تستطيع أن تنفق بسخاء للتحكم في وسائل الإعلام على تكييف عقول الباقين، مما ينال من حق الشخص وقدرته على التفكير، وهو الغرض الأساسي للديمقراطية (١).

ج- يقول (لورانس لوويل) مدير جامعة هارفارد: "إن الانتخابات أنها يدور موضوعها حول عدد معين من المسائل المختلفة ولكننا نجد أحياناً واحدة من تلك المسائل دون غيرها هي التي تتبوأ المكان الأول من الأهمية بالنسبة للمسائل الأخرى، وأن الناخبين يتجهون أحيانا إلى هذا الحزب أو ذاك لا لشيء إلا بسبب برنامجه لحل تلك المسألة التي تتبوأ المكان الأول من اهتمام الرأي العام وقت إجراء الانتخابات، لذلك يبدوا لنا أن من ضروب المغالطة أن يقال إن حزب الأغلبية يظل معبراً عن الرأي العام بعد الانتهاء من حل تلك المسألة المعنية، أو حتى قبل حل تلك المسألة فإن من ضروب المغالطة كذلك أن يقال إن حزب الأغلبية يمثل الرأي العام فيما عدا تلك المسألة من المسائل الأخرى (٢)".

د- ويرى غوستاف لوبون أن: الدعاية التي تقوم بها الأحزاب لها كذلك أثرها في تزييف الرأي العام، فمن طبيعة الجماهير أنها سهلة التأثير عليها، لا يلعب العقل أو البرهان دوراً كبيرا في سبيل ذلك التأثير أو الإقناع، إنما نجد أكبر عوامل التأثير على الجماهير هي التكرار (٣).

---

(١) نظم الحكم الحديثة ميشيل استيوارات ترجمة أحمد كامل القاهرة، ط١٩٦٢، (ص٣٣٣).

(٢) نقلا عن أزمة الأنظمة الديمقراطية (ص٣٨).

(٣) عن: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم (ص٤٢١).

هـ- يقول برتراند رسل عن الديمقراطية : كانت تعني حكم الأغلبية مع نصيب قليل غير محدود المعالم من الحرية الشخصية، ثم أصبحت تعني أهداف الحزب السياسي الذي يمثل مصالح الفقراء على أساس أن الفقراء في كل مكان هم الأغلبية، وفي المرحلة التالية أصبحت تمثل أهداف زعماء هذا الحزب، وها هي الآن أوروبا الشرقية وجزء كبير من آسيا تعني الحكم المستبد[1].

وأكبر دليل على أن الديمقراطية لا تمثل في الحقيقة حكم الشعب، وأنها لعبة تديرها الرأسمالية من خلال نفوذها المالي وسيطرتها على الأحزاب ووسائل الإعلام، أن أمريكا تصنع ما تصنع في العالم من حروب وخراب ودمار وشعوبها متصورة أنها بهذا تحمي الأمن القومي الأمريكي.

وهناك شهادة للتاريخ المعاصر على سيطرة الرأسمالية على مجريات الأمور، وعلى تلاعبها بالسياسة تحت مظلة الديمقراطية، وهي حادثة الرئيس الأمريكي كنيدي سنة ١٩٦٣ حين وقف ضد مصالح الرأسمالية ، وكيف تم اللعب بقضيته على نحو يذري بالديمقراطية ويكشف زيفها، فقد كان كنيدي يرى أن المصلحة القومية للولايات المتحدة تقتضي تهدئة الأحوال العالمية، لكي يوجه الإنفاق إلى رفاهية الشعب الأمريكي بدلاً من توجيهه إلى صناعة الحرب التي لا عائد منها على الشعب؛ لذلك سعي إلى مصالحة الاتحاد السوفيتي والاتفاق معه على تهدئة الأحوال العالمية.... ورغم أن هذا كان تصرفاً حكيماً من وجهة النظر الأمريكية البحتة، فضلاً عما فيه من إراحة أعصاب العالم من الخوف الدائم من نشوب الحرب، فإن الرأسمالية الأمريكية لم توافق عليه لأنه ضد مصلحتها الذاتية؛ لذلك أنشأت إضرابا طويلا في مصانع الصلب على سبيل

---

(١) العقل والمادة، برتراندرسل، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، القاهرة، ط١٩٧٥، (ص٢٤١).

الإنذار... فلما لم يأبه كنيدي بالإنذار ومضي في سياسته هددوه مرة ثانية بإضراب آخر في مصانع الصلب استمر مدة أطول من الأول، ولما لم يرضخ بعد هذا الإنذار الشديد، وأصر على السياسة التي رآها أكثر تحقيقاً لمصالح الشعب الأمريكي.. قرروا أنه لابد من التخلص منه بإجراء أشد، فقتلوه !!، قتلوه وهو ليس فرداً عادياً من أفراد الشعب بل هو رئيس الجمهورية المنتخب برضا الشعب. قتلوه ولعبوا بالتحقيق !! فلم يُجْد عن رئيس الجمهورية المقتول ضمانات التحقيق التي من المفترض أن تحمي حقوق المواطنين العاديين وتحفظها ... ولم تجْد الديمقراطية كلها نفعاً في إقامة العدل في قضية من القضايا الخطيرة في التاريخ الحديث، وطوي التحقيق !!(1) ولقنت الرأسمالية الحكام درسا كبيراً، وهو أن عليهم لكي تستقر أوضاعهم (الديمقراطية !) أن يفتحوا على العالم نار الحرب المستمرة لكي تظل مصانع السلاح تدر في جيوب الرأسماليين أموالاً طائلة.

٢- الانتقادات الموجهة إلى آليات الديمقراطية - سواء منها ما ذكر في أدلة المانعين أولم يذكر - ليست على درجة واحدة، فبعض هذه الانتقادات جاء موضوعيا وواقعيا ومصيبا للغرض، وبعضها فيه قدر كبير من التعميم والإطلاق ويحتاج إلى تفصيل وبيان.

فمن الانتقادات الموضوعية الصائبة تلك التي وجهت إلى نظام الأحزاب، من حيث إنها لا تعبر بصدق عن إرادة الأمة، وإنها تمزق الأمة إلى تكتلات متناحرة، تسيطر عليها الأهواء.

يقول: لاسكي: «في انجلترا - مثلاً - إذا اقتصر الأمر على حزبيِّ المحافظين والعمال فسوف يضطر كثير من الموظفين لأن يختاروا بين بديلين ليس بينهم وبين أحدهما تجاوب كامل خلاق؛ ولهذا السبب ينهض الادعاء بأن نظام الأحزاب المتعددة

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب (ص٢١٤-٢١٥).

الذي يسمى عادة بنظام المجموعة يتلائم مع انقسام الرأي بصورة أكثر فاعلية، ولكن بناء على خبرتنا بنظام المجموعة.. يبدو أنه مصحوب دائما بعيبين خطيرين: ويكمن أكثر هذين العيبين أهمية في أن هذا النظام عندما يعمل تكون الطريقة الوحيدة التي يتحكم بها في السلطة التشريعية هي تنظيم نوع من الائتلاف بين المجموعات.. ويكون من نتيجة ذلك أنه يستعاض عن تحمل المسئولية بالمناورات وأن تصبح السياسة مجردة من التماسك وسعة الأفق.. والعيب الثاني.. أن نظام المجموعة يميل إلى تجميع السلطة حول الأشخاص أكثر من تجميعها حول المبادئ»(١).

ومن الانتقادات التي تنطوي على قدر من العموم والإطلاق وتحتاج إلى شيء من التفصيل الانتقادات الموجهة إلى مبدأ الأكثرية والأقلية، فلقد اعترض كثير من الإسلاميين على هذا المبدأ، منهم الدكتور عدنان النحوي في كتابه الشورى لا الديمقراطية (٢)، وقال إن هذا المبدأ لم يرد في قرآن ولا سنة، وذِكْرُ الأكثرية في القرآن جاء في سياق الذم، كقول الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[الرعد: ١]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[النحل: ٣٨]. وغيرها من الآيات التي تؤكد أن الأكثرية ليست مقياساً لمعرفة الحق؛ ومن ثم فإن هذه الآلية ليست من الآليات المعتمدة في النظام السياسي الإسلامي.

ونحن نوافق الدكتور النحوي فيما ذهب إليه من أن الكثرة ليست معيارا للحق والصواب، وعليه فلا يصح تحكيم رأي الأكثرية ولا جعله شرعاً أو قانوناً؛ لأننا مأمورون عند التنازع بالرد إلى الله ورسوله لا إلى رأي الأكثرية، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[النساء: ٥٩].

---

(١) مدخل إلى علم السياسة (ص٨٥).

(٢) انظر: الشورى لا الديمقراطية (ص٩٣-١٢٠).

أضف إلى ذلك أن ربط التشريع بالأغلبية لافتراض العصمة فيها يؤدي إلى تنازل الأفراد للأغلبية المسيطرة، حيث يجد المرء نفسه مضطراً للخضوع لقانون آخر اتفقت عليه الأغلبية رغم مناقضة القانون لمعتقداته، وهذا التنازل للأغلبية لا يصلح كمفهوم قابل للتطبيق في المجتمعات المرتكزة على العقيدة، وذلك لأن المرء الذي يحمل اعتقاداً دينيًا راسخاً يستحيل عليه أن يتنازل عنه، خاصة إن اعتقد صحته، في سبيل ترجيح كفة الأغلبية، ولذلك يصعب تماما تطبيق الأسس الديمقراطية في الدول التي يعتنق أهلها ديناً عملياً مسيطراً، فلو افترضنا – مثلاً- أن مجلس الأمة قرر بناء على قاعدة الأغلبية إباحة الربا، أو إسقاط حد الرجم عن الزاني المحصن، فهل تؤدي موافقة الأغلبية على هذه التشريعات إلى جعلها حقاً واجب التطبيق في الدولة ؟[(١)]

ولكن الذي نخالف فيه الدكتور النحوي هو ذلك التعميم وذلك الإطلاق، فالأكثرية ليست معياراً للصواب، ولا يصح أن يكون الرد إليها عند التنازع، ولكن يصح أن تكون آلية من آليات الترجيح عند اختلاف الآراء بعد الرد إلى الكتاب والسنة وما يرجع إليهما من أدلة شرعية، وعند إصرار كل فريق على رأيه؛ ذلك لأن أحداً لا يستطيع أن يكلف أحد الفرقين المختلفين أن يتنازل عن وجهة نظره وعما اعتقد أنه هو الموافق للقرآن والسنة إذا لم يكن دليل المخالف مقنعا له إلا باللجوء إلى إجراء آلي يحسم النزاع، وهذا الإجراء الآلي هو ترجيح جانب الأكثرية، وقد تناولنا هذه المسألة في الباب الأول من هذا البحث[(٢)].

ومن هذه الانتقادات أيضا الانتقاد الموجه إلى مبدأ التسوية بين الأصوات برغم التباين في الخبرات، فهذا انتقاد وجيه؛ ويظهر خطأ هذا المبدأ في الاستفتاء على قانون

---

(١) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد المفتي صـ ٣٥ .

(٢) انظر (ص ١٤٩) من البحث.

معين مثلاً، فإن صوت العامي الجاهل يساوي صوت العالم المتخصص، ولكن هذا لا يدعونا إلى رفض آلية الانتخاب جملةً بسبب هذا المبدأ؛ لأن ضرره يكون لازماً في الاستفتاء على قانون أو دستور أو ما شابه ذلك، ومثل هذا لا يكون في النظام السياسي الإسلامي المبني على سيادة الشرع، والذي ينيط أمر التشريع بالمجتهدين من العلماء، وكذلك قد يظهر ضرره في اختيار الإمام؛ لأنه بالإمكان أن يقال إن اختيار الإمام يحتاج إلى نظر لا يقوم به إلا أهل الحل والعقد.

ولكن مع هذا لا مانع من استخدام آلية الانتخاب برغم ما فيها من سلبيات - منها مبدأ التسوية بين الأصوات برغم عدم تساوي الخبرات - وذلك في اختيار أعضاء أهل الحل والعقد، وذلك بعد وضع الضوابط الدستورية والقانونية التي تخفف من سلبيات هذه الآلية، كأن توضع شروط معينة للمرشحين لهذه الجماعة، وأن توضع التدابير التي تحمي الأمة من سيطرة الرأسمالية على الإعلام ومن محاولات التزوير لإرادة الأمة.

وذلك لأن القول بالاستغناء عن هذه الآلية بالكلية لمجرد اشتمالها على بعض السلبيات قد يفضي إلى العنت والمشقة في تصريف كثير من أمور السياسة، وقد يفضي إلى اللجوء إلى وسائل وآليات لا تقل عنها من حيث السلبيات والعيوب، وقد أباحت الشريعة كثيراً من العقود وكثيراً من المعاملات المشتملة على بعض المفاسد لكون تحريمها يفضي إلى مفسدة أشد من مفاسد هذه العقود وهذه المعاملات، وهي مفسدة التعطيل لحركة الحياة ومفسدة العنت الذي يصيب الناس من جراء التحريم والمنع.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض استدلاله على جواز بيوع فيها غرر يسير: وإذا كانت مفسدة بيع الغرر هي كونه مظنة العداوة والبغضاء، وأكل أموال الناس بالباطل؛ فمعلوم أن هذه المفسدة إن عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها..ومعلوم أن الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف

منها من تباغض وأكل مال بالباطل؛ لأن الغرر يسير كما تقدم، والحاجة إليه ماسة، والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر، والشريعة كلها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم[1].

٣- الديمقراطية لها مزايا متعددة وحققت إنجازات كثيرة، من هذه المزايا على سبيل المثال: حق الشعوب في اختيار من يحكمها وحقها في مراقبة ومحاسبة الحكام من خلال بعض القنوات الشرعية المتاحة، ومن الانجازات بعض الحقوق كحق الانتقال وحق العمل وحق التعليم وحق الممارسة السياسية، وبعض الحريات، وبعض الضمانات مثل الضمانات القانونية بأنواعها.

ولكن هذه المزايا التي تظهر بجلاء عند مقارنة الديمقراطية بالنظم الدكتاتورية، تظهر ضئيلة إذا ما قيست بالمزايا التي يشتمل عليها النظام السياسي الإسلامي، وهذه النقطة لا يصح إغفالها لأن هناك من يقر بأن الديمقراطية بها أخطاء كثيرة، ويسلمون بكل ما ذكر من عيوبها، لكنهم يرونها على ما فيها من شر وأخطاء هي خير من غيرها بمرات كثيرة، وهؤلاء إنما يقيمون هذه الأحكام على أساس مقارنة ناقصة، فهم يقارنون ذلك بالأنظمة الاستبدادية القائمة على القهر والظلم، أو على بعض النماذج التي تعد خارجة عن أصولها وليست مطابقة لها، لكن لو قورنت الديمقراطية بما يقدمه الإسلام في مجال نظام الحكم لظهرت عيوبها وسوءاتها في النظام الكامل المتكامل.

والانجازات التي حققتها الديمقراطية لم تتحقق بفضل النظرية ، وإنما تحققت بالجهاد والكفاح الدامي؛ فلا يوجد نظام في الأرض حتى النظام الرباني يعمل من تلقاء نفسه دون قيام البشر على حراسته، أو يعطي الضمانات للناس دون أن يحرص الناس على التمسك بهذه الضمانات.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤٨).

والديمقراطية ليست نظاماً آلياً يحمل ضماناته ويطبقها من ذات نفسه ! وإنما هي ككل نظام تعتمد على البشر الذين يقومون بالتطبيق.

وانظر إلى تاريخ الديمقراطية في بلادها التي تطبقها وتتمتع بضماناتها، إنه تاريخ نضال مستمر وثورات ودماء؛ والذي أعطى الضمانات لم يكن هو الديمقراطية في ذاتها، إنما كان نضال الشعب وثورته على الظلم وتحمله التضحيات والضحايا في سبيل الحصول على حقوقه، وبهذا النضال نال الشعب ما نال من حقوق وضمانات(١).

وهذه أيضا نقطة لا يصح إغفالها؛ لأن هناك - من يقول بخيرية النظام الديمقراطي - يقول: نحن لم نضعه في مقابل الإسلام وإنما نحن نطالب به للخروج من حالة الاستبداد التي تعيش فيها الشعوب، لكن يقال لهم : إن الذي ينقص في هذه الحالة ليس هو النظام العملي حتى نأتي به من خارج محيطنا، ولكن الذي ينقص هو الرغبة والإرادة في تمكين الشعوب، وإيجاد الرغبة والإرادة لا يكون بالدعوة إلى الديمقراطية، لأنه قد يوجد من الوسائل الديمقراطية ما يكفي لجعل الديمقراطية حبراً على ورق عند عدم الرغبة في تطبيقها، أما إذا وجدت الرغبة فلماذا اللجوء إلى نظام فاسد وترك العودة إلى النظام الإسلامي ؟

وإذا كان الإسلام قد فاق الديمقراطية في المميزات، فإنه قد فاقها في أمر آخر وهو السبق التاريخي، فالإسلام من الناحية التاريخية يتقدم الديمقراطية بما يزيد عن ألف عام، والفرق التاريخي يقضي بأن اللاحق يتبع السابق وليس العكس (٢).

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة (ص٢٥٥).
(٢) السابق (ص٢٥٣).

الـــترجـــيح:

من خلال هذه المناقشة لأدلة الفريقين اتضح لنا رجحان القول بعدم جواز العمل بالديمقراطية، وبأنها ليست من الإسلام؛ وذلك لضعف أدلة المجيزين وتهافتها،وقوة أدلة المانعين وتماسكها.

وأضيف إلى كفة المانعين دليلًا غفل عنه كثير ممن تعرض لهذه المسألة مع شدة ظهوره وفرط تَبَدِّيه، وهو دليل الأثر؛ فمما لا شك فيه أن أوضح دليل على صحة النظام من عدمه هو الأثر الذي يخلفه هذا النظام، والنتائج التي ترتبت عليه في الواقع.

فلو أننا لم نعلم من أدلة تميز النظام الإسلامي وتفوقه إلا ذلك الأثر الرائع على المسلمين خاصة وعلى البشرية كافة، لكان هذا الدليل كافياً للتسليم بعظمة هذا النظام وسلامته من العيوب والأخطاء.

فلقد انطلقت أمة الإسلام في ظل هذا النظام البديع في فجاج الأرض، انطلقت تحمل كل المبادئ التي لا يكون الإنسان إنسانا إلا بها،واندفعت في البشرية اندفاع عصارة الحياة في الشجرة الجرداء، فإذا بالأرض تخضر بعدل الإسلام ورحمته وسماحته، وإذا بشمس الحرية تشرق على هذا الكوكب الذي لفه ظلام الاستبداد أمداً طويلاً، وإذا بالشعوب تستقبل الفتح الإسلامي استقبال الأرض الجدباء لغيث السماء.

فعرف الإنسان قيمته، وتحققت له إنسانيته، وأدرك دوره في هذه الحياة أحسن الإدراك، وتحرك للقيام به أقوم التحرك، وتحرر من قيد العبودية للشهوات والأهواء، وأحس بعظمة هذه الحياة عندما تظللها شريعة الله، وعندما يكون الإنسان فيها متخلصاً من داعية هواه تابعاً لشرع مولاه.

ولم تعرف البشرية في تاريخها كله حقبة من الزمان تحققت فيها المثل العليا في واقع

الأرض مثلما تحققت في صدر الإسلام، يوم أن كان المسلمون مستظلين بالحكم الإسلامي الرشيد، ولم يبتعد المسلمون عن هذه المثل ولم يهبطوا من هذه القمة السامقة إلا يوم أن خرجوا من تحت مظلة ذلك النظام العبقري الفريد.

وفي المقابل: لو أننا لم ندرك من أدلة فساد الديمقراطية وإخفاقها إلا ذلك الأثر السيئ على الإنسانية، لكان هذا الدليل كافياً للتسليم بزيف الديمقراطية وبطلان ما بنيت عليه.

وإذا كان كل إناء ينضح بما فيه، فإنه بقدر ما نضحت أمة الإسلام على البشرية خيراً وبلاً نضحت أمم الديمقراطية على البشرية شراً ووبالاً.

ماذا حققت أوربا للإنسانية، وما الذي قدمته للبشرية، في ظل الديمقراطية وفي ظل شعارات الإخاء والحرية والمساواة؟

إن التاريخ الذي لا يكذب والواقع الذي لا يزيف ليشهد بأن أوربا التي بشرت بالديمقراطية واندفعت في ظلها تحمل الراية وتقود البشرية نحو عهد جديد وعصر وليد قد خذلت الإنسانية وأذاقت البشرية الويلات، وما كادت الثورة الفرنسية ترفع شعار الديمقراطية وما كاد مجلس الثورة يصدر وثيقة حقوق الإنسان حتى فوجئ المجتمع الإنساني بفرنسا تتقدم أوربا نحو حروب توسعية وحركات استعمارية نتج عنها ويلاتٍ كثيرة، إلى حد أن بلدًا واحداً كالجزائر تناقص عدد سكانه في سبع سنوات من أربعة ملايين إلى ثلاثة؛ بفعل الحرب التي شنتها على الجزائر ظلما وعدوانا(١).

وما كادت أوربا تتجاوب مع زئير الثورة الفرنسية وتتغنى في الأفاق بأنشودة الديمقراطية والإنسانية حتى فوجئ بنو الإنسان بجحافل الاستعمار الأوربي تدوس كرامة الإنسان وتنتهك حرمته، وتضرم الأرض من تحته ناراً متأججه، ولم تستفق أوربا من دفعتها المحمومة تلك إلا على الآثار المروعة للحربين العالميتين الأولى والثانية.

---

(١) انظر: المغرب العربي: دراسة في تاريخه الحديث وأوضاعه المعاصرة، د. صلاح العقاد (ص١١٦).

وكان أول من اصطلي بنار أوربا الديمقراطية أمريكا التي اصطلت البشرية بنارها بعد أن تولت قيادة العالم الديمقراطي، يقول مارتين دودج: «وهكذا كانت انجلترا مهداً للديمقراطية، غير أنها لم تمنح مستعمراتها الأمريكية مثل هذا الامتياز، وظلت تعامل سكانها كقطيع من السائمة، وألهبت القيود التي فرضت على المستعمرات من قوة الكفاح في سبيل الحرية، بدلاً من أن تقضي عليها وكان هذا، كما نعرف جميعاً السبب الذي شبت من أجله نار الثورة الأمريكية التي أسفرت عن قيام أقوى دولة في العالم الحديث هي: الولايات المتحدة الأمريكية»[١].

ويوم أن قامت أمريكا وتولت زعامة العالم الديمقراطي، وقالت للناس إنها الراعية للديمقراطية، والمبشرة بها، كان شأنها مع الإنسانية عجيبًا ومريبًا، وكانت قصتها مع الأسرة البشرية دامية ومبكية.

إن الذي ابتلى به سكان هذا الكوكب على يد راعية الديمقراطية لم يكن ليقع عليهم بهذه القسوة لو أنهم تعرضوا لغزو من كوكب خارجي من مثل ما تصوره لنا السينما الأمريكية.

لقد بدأت (بركات!) هذا النظام تهطل على السكان الأصليين للقارة الأمريكية (الهنود الحمر) من الضيوف الديمقراطيين جدًا، بدأت بكتاب العملاق ليورد جاك ١٦٦٤م الذي يشرع فيه الإبادة الجماعية لأصحاب الأرض، واستمرت على مدى قرن أو يزيد، فما أقلعت حتى آل أمر أمة من البشر بأكملها إلى ما يشبه الفناء التام[٢].

وبعدها دفعت رياح الديمقراطية بسحائب الويلات إلى القارة الأفريقية فأمطرتها على مدى الثلاث مائة سنة من ١٦٠٠ إلى ١٩٠٠م، فكانت حصيلة الضحايا الأفارقة أكثر من مائة مليون ما بين مستعبد بكل ما تحمله الكلمة من معنى وقتيل في معارك

(١) قاموس المذاهب السياسية (ص٢٤).
(٢) انظر: مجلة البيان عدد ١٧٥ (ص٦٠).

الاصطياد أو في أقبية السفن أو تحت سياط التعذيب أو بفعل الرحلة الشاقة عبر الأطلس إلى غرب أوربا وإلى أمريكا[١].

ثم أسلمت أمريكا زمام أمرها لذلك الجهاز اللعين الـ (cia) الذي نشأ في تربة الديمقراطية، والذي توسع في مفهوم الأمن القومي الأمريكي حتى أفقد البشرية أمنها وسلبها كرامتها: «فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى الآن هناك ٧٥ حربا وتدخلا عسكرياً ودعماً لانقلاب عسكري، وكلها لا علاقة لها بالدفاع عن النفس وإنما للتوسع والسيطرة»[٢].

ولقد خاضت أمريكا حروباً دامية ضد بلاد لم تطرف لها عين، وكانت نتائج كل هذه الحروب مروعة، حتى إنه بلغ العدد النهائي لضحايا الحرب الفيتنامية ٣.٦ مليونا[٣].

وكانت الخسة وانعدام الإنسانية هي الصبغة الغالبة في هذه الحروب، يقول نعوم تشومسكي: «لم يكن القتل العادي هو عمل القوات التي حركناها في نيكارجوا أو السفادور أو جواتميالا، ولكنه كان بصفة واضحة قتل القسوة والتعذيب السادي»[٤]، ويعترف (وليام مولي)، المشرف علي برنامج فينيكس في فيتنام بأن الذين استجوبوا بأساليب مرعبة من دق الخوابير الخشبية في أدمغتهم وإدخال المناظير المكهربة في إستهم وقطع الأصابع والآذان ثم الإلقاء من الطائرات كانوا نحو ٢٩ ألفا.

وأخيراً جاءت أمريكا الديمقراطية بجحافلها لتدمر العراق على أهلها وتحرق الأخضر واليابس في بلاد الرافدين؛ لمجرد هواجس - بل مزاعم - أن العراق بها أسلحة دمار شامل، ولما خربت الديار وقف أحد المفتشين الدوليين على أطلالها قائلاً: «إن إعلان البيت الأبيض في الشهر الماضي عن إغلاق ملف البحث عن الأسلحة

---

(١) انظر: الإسلام في معركة الحضارة، منير شفيق (ص٥٦).

(٢) منير شفيق، الحياة ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٢.

(٣) الـ(نيويورك تايمز) ٨/ ١١/ ١٩٩٧.

(٤) مجلة البيان عدد ١٧٥ (ص٦١).

العراقية وضع نهاية لأفدح حالة من الخداع الدولي في العصور الحديثة»[١].

أما عن التعذيب في جوانتانامو وأبو غريب، وعن الخطف والتسفير إلى سجون سرية في أوربا يتم فيها التحقيق بأبشع الوسائل التي لم تخطر ببال بشر فحدث ولا حرج، ويكفي بريطانيا التي تتيه بالديمقراطية فخراً أن الطائرات التي كانت تحمل المختطفين استعملت مطارات بريطانية أكثر من ٢١٠ مرة منها مطار بريستوك[٢].

هذه الانتهاكات الخطيرة لا يمكن أن ترضاها شعوب وأمم اختارت لنفسها نظاماً إنسانياً قائماً على القيم والمثل العليا.

فإن كانت هذه الشعوب قد تم إقناعها بشرعية ما يحدث فهذا برهان على ممارسة الديمقراطية التزييف لإرادة الشعوب، وإن كانت هذه الشعوب غير مقتنعة بما يجري فهذا برهان على ممارسة الديمقراطية القهر لإرادة الشعوب، وعلى الحالين - الَّذين لا ثالث لهما - ليس لإرادة الشعوب دخل حقيقي في صناعة القرار الكبير؛ فأين - إذاً - هو حكم الشعب؟ وأين - إذاً - هي رقابته؟ وأين هي الديمقراطية؟!!

لقد سيرت أوربا وأمريكا جحافلها للفتح الديمقراطي؛ فهل سعد العالم بما جاءته به؟

إن الدول الفاتحة، ظلت تتغنى بشعارات الديمقراطية، وتدعي أنها تحتل لتمدن وترقي، إلا أن تجربة حوالي مائتي عام، أثبتت ما يلي:

١- أن الاحتلال لم يرق بلدا، ولا مدَّن قطرا، وأن خروج قوات الاحتلال من هذا القطر أو ذاك، كشف آثار التدمير والنهب وتشويه البني الذي تركه الغازي المحتل.

٢- أن كل تعلق طلائع الشعوب المقهورة بأطروحات الديمقراطية الغربية، لم يؤد إلى قيام نظام ديمقراطي في أي قطر من أقطار العالم التابعة، سواء خلال وجود

---

(١) الـ(بي بي سي)٢٧/ ١/ ٢٠٠٥.

(٢) نيل ماكاي صحيفة the Sunday herald الاسكتلندية،١٦/ ١٠/ ٢٠٠٥م.

الاحتلال، أو بعد رحيله[١].

ولا يشك عاقل ولا سفيه في أرض الله كلها سهلها ووعرها - عدا أمريكا - في أن الشعب الأمريكي لو يعلم ويقدر لكان وضع السياسة الخارجية الأمريكية على عكس ما يجري، لو يعلم كم هي تضر بمصالحه، وكم هي ضد أمنه ورفاهيته، وكم هي غاشمة في عدوانها على البشرية وسافلة ومنحدرة في إهانتها للإنسانية، ولو يعلم كم هي حجم الخسائر البشرية في صفوف الأمريكان، وكم هي التداعيات الاقتصادية التي تسببها هذه الحروب لأمريكا، لو يعلم الشعب الأمريكي ذلك كله علماً نافياً للجهل، ويقدر على الوقوف في وجه هذه السياسة الراعنة قدرة مسقطة للعذر، لو يعلم ويقدر لما كان هذا الذي جرى ويجرى .

ولكنه إما أنه لا يعلم، فهو يتابع عن طواعية واختيار، وإما أنه لا يقدر فهو يتابع عن قهر وإجبار، فإرادته إما مزورة وإما مقهورة، فأين - إذاً - حكم الشعب؟ وأين - إذاً - حريته وإرادته ؟ وأين - إذاً - ديمقراطيته التي يتغنى بها ؟

وما ينطبق على الشعب الأمريكي ينطبق على الشعب الانجليزي؛ حيال سياسة الذنب الأمريكي توني بلير رئيس وزراء بريطانيا، الذي لوي زمام دولته وزج بها في الطريق الذي تمضي فيه ربة يومها وربيبة أمسها (أمريكا).

إن الإنسان في ظل الدكتاتورية أبكم لا ينطق، وفي ظل الديمقراطية يثغو أو يموء، وما الديمقراطية إلا صورة ناعمة من صور الديكتاتورية، حيث تمضي في نفس الدرب وقد حصرت السلطة في أيدي عصابة ظاهرة أو خفية، تصوغ القرارات وراء الكواليس، ثم تدفعها إلى الساحة باسم الشعب والشعب منها براء، وعنها جفاء.

---

(١) الديمقراطية المفاهيم والإشكالات، ناجي علوش (ص٧٦).

إن الديمقراطية بكل ألوانها ليست لنا ديناً، وليست لنا طريقاً ومنهاجاً، إنها لأهلها الذين ارتضوها وارتضوا معها الفكاك من كل قيد أخلاقي والخلاص من كل حكم شرعي والانطلاق بلا أدنى تلعثم في طريق اللادينية.

أما نحن فلنا دينٌ هو الإسلام، ولنا نظامٌ للحكم هو النظام السياسي الإسلامي، نظام الخلافة الراشدة بكل عناصره وأسسه ومؤسساته، نظام الشورى بكل قواعدها ومؤسساتها ودوائرها ومجالاتها، نظام العدل والحرية والرحمة والرعاية لكل حقوق الإنسان.

لنا نظامنا الذي ارتضيناه إذْ رضينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد ﷺ نبياً ورسولا.

ولا يمنع هذا من الاستفادة ببعض الآليات - لا كلها - بالشروط التي سبق ذكرها، إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

ولا يمنع كذلك من إيثارها على الدكتاتورية وعلى النظم الشمولية، وذلك في حال الضرورة والاقتهار، على سبيل اختيار أهون الشرين ودفع أعظم المفسدتين، وكما كان المسلمون يستفيدون من بعض قوانين الجاهلية، مثل قانون الجوار في تثبيت أقدام الدعوة والدعاة، فعلينا أن نستفيد مما تعطيه الديمقراطية من حريات في نشر الإسلام

إننا مضطرون في حال عدم القدرة على تطبيق النظام الإسلامي إلى الرضا بأقل النظم ضررا وأكثرها نفعاً وأنسبها للمرحلة التي تمر بها الأمة، وليس على الساحة اليوم أفضل من الديمقراطية؛ لأن الديمقراطية - وهي نظام غير إسلامي - خير للحركة الإسلامية من الديكتاتورية الطاغية - إنها مناخ ملائم لتفريخ الدعوة وانتشارها، .... وهي تضمن عادةً حرية التعبير عن الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة وحرية الدعوة[1]. *والله تعالى أعلم.*

---

(١) المنهج الحركي في السيرة النبوية منير الغضبان (ص٧٤).

الفصل الثاني

حكم التعددية السياسية وقيام الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية

تمهيد

قامت الديمقراطية الغربية على جملة من الأسس الفكرية، كان من أهم هذه الأسس فكرة (الليبرالية)، والتي تعني: الحرية المطلقة، أي: حرية كل شخص في أن يعتقد ما يشاء، وفي أن يفعل ما يريد، دونما قيد من دين أو عرف أو غير ذلك.

وانطلاقاً من فكرة الحرية المطلقة فإنه يحق لكل أحد أن يبني عالمة الخاص به.. ولا يلزم للاعتراف بهذه الرؤية سوى أن تكون بإرادته من غير إجبار، كما لا يلزم لإقرارها بصورة نظامية في المجتمع سوى كثرة أعداد القائلين بها حتى يكونوا أكثر من المخالفين لها، ومن لازم ذلك فإنه يحق لكل أحد أن يعترض على أي شيء في المجتمع إذا سلك الطريق النظامي المقرر في الاعتراض، ويحق له أن يظل على اعتراضه ويصر عليه بل ويدعو إليه، حتى لو كان ما يذهب إليه خطأً وضلالاً ويخالف أعراف المجتمع ومواضعاته، ما دام أنه لا يستعمل في الدعوة إليه سوى الوسائل السلمية، ولا يتجاوز ذلك إلى الوسائل العنيفة لإكراه الآخرين عليها، ومن الممكن أن يتحول هذا الخطأُ والضلال إلى حق وصواب، إذا تمكن الداعي إليه من استقطاب الأغلبية المطلوبة التي توافقه وتقبل دعوته، ومن ثم يصير رأياً وجيهاً يُعمل به ويُحتكم إليه.. وتَرَتَّب على ذلك أن نشأ في الفكر السياسي الغربي ما يُعرف اليوم على أنه (المعارضة)، التي تعني تمايز المجتمع وانقسامه حول بعض الاختيارات أو المحاور السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتباينة، ثم تنضوي كل فئة من الناس تحت الخيار الذي يناسبها، ويسعى

كل فريق بعد ذلك من أجل الوصول إلى سدة الحكم ليفرض رؤيته الخاصة في جلب المصالح ودفع المفاسد، دونما تقيد أو ارتباط برؤية الآخرين المخالفة أو تصوراتهم، على أساس أن وصولهم للحكم عن طريق اختيار الناس لهم يعني قبول منهجهم، وإلا لما اختارهم الناس[١].

ومن هنا قامت الأحزاب السياسية في ظل الديمقراطية وفي ظل الليبرالية، قامت وتعددت وتباينت، فكان قيامها وتعددها وممارستها للمعارضة أكبر وأهم آليات الديمقراطية الليبرالية ؛ فهل يقبل النظام السياسي الإسلامي بهذه الآلية؟ هذا هو موضوع هذا الفصل..

(١) السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف (١) مجلة البيان العدد (٢١٣) (ص٢٢) جمادى الأولى ١٤٢٦ يونيو ٢٠٠٥.

المبحث الأول
التعريفات والمقدمات

تعريف المعارضة:

المعارضة لغة[1]: ترجع إلى مادة عرض ومادة عرض التي ترجع إليها تلك الكلمة لها عدة معان، والذي يتعلق بموضوعنا من ذلك مما جاء في لغة العرب أمور ثلاثة:

الأول: المقابلة بين شيئين أو عدة أشياء لتبيُّن مدى الاتفاق أو الاختلاف بينهما؛ فمن ذلك قولهم:

عارض الشيء بالشيء معارضة قابله، وعارضتُ كتابي بكتابه أي قابلتُه، وفي الحديث أن جبريل عليه السلام كان يعارض النبي ﷺ القرآنَ في كل سنة مرة، وأنه عارضه العام الأخير مرتين، قال ابن الأثير: أي كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن، من المعارضة: المقابلة.

الثاني: المسابقة والتنافس والمباراة، ومن ذلك قولهم: فلان يعارضني أي يباريني، وعارضه في السير: سار حياله وحاذاه، وعارضه بمثل ما صنع: أي أتى إليه بمثل ما أتى...

الثالث: المنع والاعتراض، ومن ذلك قولهم: كل مانع منعك من شغل وغيره من الأمراض، فهو عارض، وقد عرض عارض أي حال حائل ومنع مانع....

ومن مجموع هذه المعاني نخلص إلى أن المعارضة تعني الاعتراض والممانعة الناتجة عن اتضاح الرؤية من المقابلة والموازنة بين الأمور، أو عن التنافس والتسابق.

والمعارضة اصطلاحا: هي: «إنكار الرعية أو بعضها على الحكومة تصرفاً يخالف تشريع الدولة أو يضر بمصلحة الأمة»[2].

---

(١) انظر: لسان العرب (٧/ ١٧٩) وما بعدها، مادة عرض والمعجم الوسيط (٥٩٣).

(٢) حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، أ. أحمد العوضي (ص٩)، دار النفائس عمان، ط ١٩٩١م.

وسبب المعارضة راجع إلى التباين في الآراء والتصورات؛ وذلك يرجع إلى أسباب منها: عدم انحصار القدرة على معرفة الصواب في أناس معينين أو محددين، واختلاف ملكات الناس وقدراتهم في الفهم والاستنباط، والاشتراك في المسئولية، وعدم العصمة لأحد سوى الرسل[1].

تعريف الحزب:

الحزب لغة[2]: جماعة الناس، والجمع أحزاب، والأحزاب جنود الكفار تألبوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ وهم قريش وغطفان وبنو قريظة، وقوله تعالى: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ﴿٣٠﴾﴾[غافر: ٣٠]، الأحزاب ههنا قوم نوح وعاد وثمود ومن أهلك بعدهم، وحزب الرجل أصحابه وجنده الذين على رأيه، والجمع كالجمع، والمنافقون والكافرون حزب الشيطان، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب وإن لم يلق بعضهم بعضاً بمنزلة عاد وثمود وفرعون، وفي الحديث: «اللهم اهزم الأحزاب وزلزلهم»، والأحزاب: الطوائف من الناس جمع حزب بالكسر.

الحزب اصطلاحا: عرفها الدكتور سليمان الطماوي بقوله: «جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين»[3].

وهذا التعريف يشتمل على أركان أربعة:

١- وجود جماعة.

٢- لديها برنامج سياسي معين.

---

(١) السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف (١) مجلة البيان العدد (٢١٣) (ص٢٢) جمادى الأولى ١٤٢٦ يونيو ٢٠٠٥.

(٢) لسان العرب (٢/ ٤٢٠) وما بعدها مادة حزب، وكتاب العين ٣/ ١٦٤ والقاموس المحيط ١/ ٩٤ تاج العروس (١/ ٤٠٥).

(٣) السلطات الثلاث في الدساتير العربية، د. سليمان الطماوي (ص٦٢٧).

٣- تعمل بالوسائل الديمقراطية.

٤- تسعى للفوز بالحكم(١).

وعرفه (أندريه هوريد) بأنه: «تنظيم دائم، يتحرك على مستوى وطني ومحلي، من أجل الحصول على الدعم الشعبي بغية الوصول إلى ممارسة السلطة بهدف تحقيق أهداف سياسية معينة»(٢).

وإذا نظرنا إلى الأحزاب السياسية في بيئتها نظرةً عادلة فسنجد لها إيجابيات وسلبيات.

فمن إيجابياتها: أنها مدارس للشعوب تعمل على توجيه الرأي العام وتعميق الوعي السياسي لدي الأمة، كما أنها تعتبر همزة الوصل بين الحكام والمحكومين، خاصة في الديمقراطية النيابية التي ينتهي دور الأمة فيها عند اختيار نوابها في البرلمان ليقوموا نيابة عنها بمباشرة كافة حقوق السيادة، وليس للأمة عليهم من سلطان إلا عند إعادة انتخابهم مرة أخرى، كما أنها تُعَد عنصراً من عناصر استقرار الحياة السياسية بما تتيحه من الوجود العلني للمعارضة، وإتاحة الفرصة أمامها للمشاركة في الحكم إذا حظيت بتأييد الأغلبية، بدلاً من لجوء المعارضة إلى أسلوب الجماعات السرية(٣).

ومن سلبياتها: تشرذم الأمة، وتبديد جهود الدولة وتشتت قواها، وآلية الحياة السياسية، وتحويل الأنظمة الديمقراطية إلى أنظمة جوفاء حيث يتحول الأعضاء في البرلمان بمقتضى الالتزام الحزبي إلى مجرد أبواق تفسر قناعات أحزابهم أو تبررها للآخرين(٤).

---

(١) انظر: السياسة الشرعية بين التقنين والتطبيق، د. القاضي (ص٦٥٩).

(٢) نقلا عن: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر المصري (ص١١٢).

(٣) انظر: التعدية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي (ص٢٢)، وما بعدها، دار الإعلام الدولي، القاهرة ط٢، ١٩٩٣، والسياسة الشرعية بين التقنين والتطبيق (ص٦٥٠)، والمشاركة في الحياة السياسية (ص١١٣)وما بعدها.

(٤) انظر التعددية السياسية، د. الصاوي (ص٢٨).

تعريف التعددية السياسية:

التعددية لغة: العدّ والعدد والعديد والتعدد: الكثرة[١]، والتعددية تعنى المتعدد أو المتكثر[٢]، ويقال تعدد الشيء أي صار ذا عدد، ونقول تعدد الأصول وتعدد الحقائق وتعدد الغايات وتعدد القيم[٣]........إلخ.

التعددية السياسية اصطلاحا:

يمكن تعريفها بأنها: «وجود الأحزاب والفصائل والتيارات السياسية المتعددة، التي يصب الناشطون السياسيون في قوالبها آراءهم ومواقفهم السياسية، والتي تتنافس ويسعى كل حزب منها للوصول إلى دفة الحكم وتَسَنُّم المراكز الرسمية للسلطة؛ في سبيل إدارة الشئون العامة، على أساس ما تبنَّاه من منهج وما اعتمده من برنامج سياسي».

والتعددية مفهوم ليبرالي ينظر إلى المجتمع على أنه متكون من روابط سياسية وغير سياسة متعددة، ذات مصالح متفرقة، ويذهب أصحاب هذا المفهوم إلى أن التعددية تحول دون تمركز الحكم وتساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع[٤].

وتعتبر التعددية السياسية التي تقوم على تداول السلطة بين مختلف الأطراف فكرةً غربية نشأت في أوربا في أعقاب تحررها من الطغيان الكنسي والطغيان الملكي، وعلى أثر إطلاق الحريات الفردية، ونقلِ السيادة من كلٍّ من رجال الدين والملوك إلى الأمة، فانتهي بهم المطاف إلى هذه الصياغة التي تقر للأغلبية بالحق في الحكم وللأقلية بالحق في المعارضة إلى حين، ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة لترى رأيها في الفريقين من جديد.

---

(١) كتاب العين (١/ ٧٩)، تاج العروس (١/ ٢١٠٧).

(٢) المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين (ص١٣٢)، دار التقدم ١٩٨٦.

(٣) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية (١/ ٣٠٥)، جميل صليبا.

(٤) انظر: الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي (١/ ٧٦٨)، الدار العربية بيروت.

المبحث الثاني

القائلون بجواز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية بإطلاق وأدلتهم

يذهب بعض الإسلاميين إلى القول بجواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية بإطلاق، سواء كانت هذه الأحزاب إسلامية أو علمانية، وسواء اتفقت أصولها مع قواعد الإسلام وأحكامه أو اختلفت، وسواء بنيت على أصول شرعية أو بنيت على أصول كفرية أو بدعية.

ومن أبرز هؤلاء: الدكتور سليم العوا الناشط الإسلامي المشهور، حيث صرح في حوار له بأن: «الأحزاب مباحة من كل نوع»[(١)]، والدكتور فهمي هويدي[(٢)]، والدكتور جابر قميحة[(٣)]، والشيخ راشد الغنوشي[(٤)]، وغيرهم.

ولعل الحركة الإسلامية بتونس التي يتزعمها الشيخ راشد الغنوشي - وهي من الحركات التي اعتبرت الديمقراطية من صميم الإسلام - هي الحركة الوحيدة من بين الحركات الإسلامية المعروفة التي قالت بإباحة التعددية بإطلاق.

يقول الشيخ راشد الغنوشي في ندوة صحفية منعقدة في يونيو ١٩٨١م: «فنحن لا نعارض البتة أن يقوم في البلاد الإسلامية أي اتجاه من الاتجاهات ولا نعارض البتة قيام

---

(١) الإسلام والديمقراطية حوار مع د. سليم العوا، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي عمان ط١، ١٩٩٨ (ص٢٩).

(٢) انظر: الإسلام والديمقراطية د. فهمي هويدي (ص٨٢-٨٤) ط أولى ١٩٩٣م .

(٣) انظر: المعارضة في الإسلام د جابر قميحة (ص١٤٩) الدار المصرية اللبنانية القاهرة ط أولى ١٩٩٨م

(٤) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية - راشد الغنوشي (ص٢٦٠) ط أولى ١٩٩٣م بيروت

أي حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافا أساسيا جذريا، بما في ذلك الحزب الشيوعي، فنحن حين نقدم أطروحاتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي رفعنا للسلطة ليس إلا؛ ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه»[١].

أدلة هذا الفريق:

يستدل هذا الفريق من العلماء على ما ذهبوا إليه بالأتي:

١- أن الواقع الذي لا ينكر أن آراء الناس متعددة؛ بناء على تعدد عقائدهم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم وتباين قدراتهم، وما دامت الآراء متعددة فإن الحجر عليها يكون ظلما واستبدادا، والظلم والاستبداد تتنزه عنه الشريعة[٢].

٢- أن الإسلام يبيح الاجتهاد، بل ويوجبه، والله عز وجل يثيب على الصواب والخطأ[٣]، يقول رسول الله ﷺ: «**إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**»[٤] وهذا يؤكد التسامح في مجال التعددية؛ مما يعطي أصلا شرعياً للتعددية السياسية.

٣- أن الفطرة الربانية قامت على أساس تعدد المخلوقات، أما الذي لا يتعدد فهو الله تعالى؛ فإذا كان التعدد قائماً في خلق الله كلهم ولا يمكن أن ينكره أحدٌ فكيف ننكره في المجال السياسي، مع أنه في حقيقة الأمر لا يحتمل إلا التعدد والاختلاف؟[٥]

---

(١) نقلا عن: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. الصاوي (ص١٠٢-١٠٣).

(٢) انظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع سليم العوا (ص٢٨).

(٣) السابق (ص٢٨).

(٤) صحيح: رواه البخاري ك الاعتصام بالكتاب و السنة باب أجر الحاكم أذا اجتهد فأصاب أو أخطأ برقم"٦٨٣٢" (ج١١ص٥٤٩٢)، ومسلم ك الأقضية باب أجر الحاكم أذا اجتهد فأصاب أو أخطأ برقم"٣٢٤٦" (ج٥ص٢٢٤٦).

(٥) الإسلام والديمقراطية، حوار مع، الدكتور سليم العوا (ص٢٨).

٤- بماذا يمكن تبرير الازدواج في موقف الإسلاميين إذا ما تحالفوا اليوم مع العلمانيين من أجل إقرار الحرية للجميع، وبين مصادرة حقهم إذا حصل الإسلاميون على الأغلبية؛ فأقاموا حكم الإسلام، أليست القاعدة (كما تدين تدان)؟[(١)].

٥- أن المذهبية الإسلامية قد استوعبت في داخلها المجوس واليهود والنصارى، وفي الصحيفة التي عقدها الرسول ﷺ في المدينة خير دليل على هذه الروح الحضارية، كما استوعبت الفرق الإسلامية التي دعت إلى الضلالة[(٢)].

٦- أن نظام الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطيا، وإنما هو شوريٌّ ديمقراطي؛ وما دام كذلك فإن الشعب هو الذي يحكم لنا أو لغيرنا، دون انحراف أو ضغوط، وإذا رفَعنا الشعب اليوم إلى السلطة فمن حقه أن يرفع غيرنا غدًا ممن حكمت له القواعد في النهاية[(٣)].

٧- أن الإسلام يقرر حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة؛ فلماذا نفرق بين هذه الحريات وحرية السياسة ؟ إن الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من الحريات التي أطلقها الإسلام[(٤)].

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية للغنوشي (ص٢٦٠).

(٢) انظر التعددية السياسية، د. الصاوي (ص١٠٣).

(٣) راجع: حديث الغنوشي في الندوة الصحفية المنعقدة في ١٩٨١م، بكتاب: التعددية السياسية، د. الصاوي (ص١٠٣).

(٤) انظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٦٥٣).

المبحث الثالث

القائلون بجواز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية في إطار الأصول الشرعية وأدلتهم

يذهب أغلب الباحثين المعاصرين إلى هذا القول[1]، من هؤلاء الباحثين: الدكتور يوسف القرضاوي[2]، والأستاذ مصطفى مشهور[3]، والدكتور أحمد الفنجري[4]، والدكتور محمد عبد القادر أبو فارس[5]، الدكتور عمر مشير المصري[6]، والإمام محمد أبو زهرة[7]، والدكتور محمد ضياء الدين الريس[8]، والأستاذ فاروق عبد السلام[9]، والدكتور فتحي السيد أحمد رشدي[10]، والدكتور أحمد العوضي، وغيرهم.

أدلة هذا الفريق:

الدليل الأول: أن الله ﷻ أوجب على الأمة الإسلامية واجبات سياسية كبيرة، يعز

---

(١) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي (ص٧٤).

(٢) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٤٧)، وما بعدها.

(٣) انظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي (ص٨٤).

(٤) الحرية السياسية في الإسلام (ص٢٦٦) وما بعدها دار القلم الكويت ط ثانية ١٩٨٣ م

(٥) التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية د محمد عبد القادر أبو فارس (ص٣٤) مؤسسة الريان بيروت ط ١٩٩٤

(٦) المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة عمر مشير المصري (ص١٦٢) رسالة دكتوراه.

(٧) تاريخ المذاهب الإسلامية (٤٥).

(٨) النظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الريس (ص٥١).

(٩) الإسلام والأحزاب السياسية فاروق عبد السلام (ص٤٤) وما بعدها مكتبة قليوب للطبع والنشر بدون.

(١٠) معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي د فتحي السيد (ص٣٣٥). رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر.

القيام بها في الواقع المعاصر إلا من خلال قيام أحزاب سياسية تتبنى برامج إصلاحية لا تخرج عن إطار الشرع.

من هذه الواجبات:

١- واجب الحسبة السياسية، الذي يتضمن إسداء النصح للحكام، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وحملهم على الجادة والصواب، وأطرهم على الحق أطرا، وقول الحق لهم وإن كان مرا، والرقابة والمحاسبة لهم.. إلخ.

قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. والأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص[١]، فهذه الآية أصل لقيام حزب ينهض بمسئوليات الحسبة، ومنها الحسبة السياسية، إذاً فتشكيل الأحزاب السياسية كوسيلة شرعية للقيام بهذه الفريضة مشروع وواجب[٢].

ومن الأحاديث الدالة على هذا الواجب الكبير: عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ ؟ قَالَ: للهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَعَامَّتِهِمْ»[٣].

---

(١) تفسير المنار (٤/ ٣٦).

(٢) انظر: المشاركة في الحياة السياسية (ص١٤٤).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب بيان أن الدين النصيحة برقم "٨٥" [ج ١ص١١٤]، وأبو داود في السنن ك الأدب باب في النصيحة برقم"٤٢٩٦"(ج٦ص٢٩٢٦)، والترمذي في السنن ك البر والصلة باب ماجاء في النصيحة برقم"١٨٤٦"(ج٤ص١٧٢١)، والنسائى في الكبرى ك البيعة باب النصيحة للإمام برقم"٧٥٢٥"(ج١٠ص٤٨٠٢)، والدارمى في السنن ك الرقاق باب الدين النصيحة برقم"٢٦٧٠"(ج٤ص١٥٦٥)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦٦٠٣" (ج١٤ص٦٦٣٤)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم"٤٦٧٢" (ج١٠ص٤٨٤٧)، الطبرانى في الكبير برقم"١٢٤٨"(ج٢ص٦٨٥).

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا »(١).

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: « إِذَا رَأَيْت أُمَّتِي تَهَابُ، فَلا تَقُولُ لِلظَّالِمِ يَا ظَالِمُ، فَقَدْ تُودِّعَ مِنْهُمْ »(٢).

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ « إِنَّ أَوَّلَ مَا دَخَلَ النَّقْصُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ الرَّجُلُ يَلْقَى الرَّجُلَ، فَيَقُولُ: يَا هَذَا اتَّقِ اللهَ وَدَعْ مَا تَصْنَعُ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكَ، ثُمَّ يَلْقَاهُ مِنَ الْغَدِ فَلَا يَمْنَعُهُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَكِيلَهُ وَشَرِيبَهُ وَقَعِيدَهُ فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَ اللهُ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، ثُمَّ قَالَ: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ فَٰسِقُونَ ﴾ ثُمَّ قَالَ: كَلَّا وَاللهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا وَلَتَقْصُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا »(٣).

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الشركة باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه برقم "٢٣٢٦" (ج٤ص١٩٢٣)، والترمذي في السنن ك الفتن باب ماجاء في تغير المنكر.... برقم"٢١٠٠"(ج٤ص١٩٣٥)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٧٩٩٩" (ج١٥ص٧٣٨٠)، والبزار في مسنده برقم"٢٨٢٨"(ج٥ص٢١٣١)، والبيهقي في الكبرى ك الشهادات باب اثبات استعمال القرعة برقم"١٩٧١٨"(ج٢٩ص١٤١٧٦).

(٢) ضعيف: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"٦٦٠٩"(ج٦ص٢٦٨٣)، والحاكم في المستدرك ك الأحكام باب قوله ﷺ أذا رأيت أمتى ... برقم"٧١٠٣"(ج١٠ص٤٦٣٦)، و الطبراني في الأوسط برقم "٨٠٣٦" (ج٥ص٤٢١٤)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم" ٥٠١" .

(٣) ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الملاحم باب الأمر والنهى برقم"٣٧٧٧"(ج٦ص٢٥٧٧)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب نذر العمرة في شهر معين برقم "١٨٥٩١" (ج٢٧ص١٣٣٨٦)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم"١٨٢٢".

وعن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال « مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ، حَبَّةُ خَرْدَلٍ »[1].

وعن أبى بكر الصديق أنه قال يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول « إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا ظَالِمًا فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ»[2].

فهذه الأحاديث تدل على أن هذا الواجب الكبيرَ لا يسعُ الأمة الإسلامية تركُه ولا الإهمالُ فيه، وأن عليها أن تأخذ بكافة التدابير التي تيسر لها إقامة هذا الواجب؛ ومما لا ريب فيه أن المعارضة الفردية في وضع كهذا الذي نعيشه لا تكون مجدية، وأن المعارضة الجماعية هي الوسيلة الفعالة لاتقاء الكوارث السياسية بكل تداعياتها الاقتصادية والاجتماعية، وحتى تكون فعالة ومجدية لا بد من تنظيمها، وقد أثبت الفكر السياسي في تطوره الحديث أن الأحزاب السياسية هي الأُطُر الأكثر صلاحاً لتنظيم وإعداد المعارضة الجماعية[3].

٢- واجب الشورى: فقد سبق أن الشورى في مجال السياسة الشرعية واجبة: «وإذا

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان .... برقم "٧٤" (ج١ص١٠٨)، وابن حزم في المحلى بالأثار ك التوحيد برقم "٣٢" (ج١ص٤٧)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب نذر العمرة في شهر معين برقم "١٨٥٧٧" (ج٢٧ص١٣٣٧٤).

(٢) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك تفسير القرآن باب ومن سورة المائدة برقم "٣٠٠٣" (ج٦ص٢٦١٧)، و صححه الألباني في صحيح الجامع برقم "١٩٧٣".

(٣) انظر: المشاركة في الحياة السياسية (ص١٤٦-١٤٧).

كانت الشورى لا تتحقق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فاعلية في واقعنا المعاصر إلا من خلال التعددية السياسية؛ فقد تزلل القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها؛ بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[(١)].

ولنضرب مثلا لذلك بمجال من مجالات الشورى السياسية في النظام السياسي الإسلامي، وهو مجال اختيار الحاكم؛ فإن تعدد الأحزاب يسهم بدور فعال في هذا الاختيار المبني على الشورى المنظمة: «وترجمةُ ذلك عملياً أن تتفاوت الأطروحات السياسية وبرامج التغيير المقترحة للنهوض بالأمة وكفالة مصالحها العامة حاضراً ومستقبلا، وإدارةُ شئون الحكم لم تَعُد موهبةً فردية تعتمد على كفاية شخص الحاكم الفذِّ، وإنما أصبحت علماً متشعبَ الجوانب، لكل جانب خبراؤه ومتخصصوه، ومع تباين هذه الأطروحات يأتي دور الأحزاب السياسية، كأوعية سياسية فاعلةٍ نشطةٍ تتولى جمع هذه الأفكار المبثوثة وصياغتها في برامج سياسية متكاملة، وطرحها على الأمة لتتولى المقارنة بين مدى فاعلية هذه البرامج ومدى مصداقية القائمين عليها، ومن تمنحه ثقتها وتبذل له تأييدها فقد تأهل لقيادة مسيرتها إلى حين»[(٢)].

فإذا كانت هذه الواجبات الكبيرة تستلزم قيام الأحزاب وتعددها وتنافسها، فما هو المسوغ للقول بتحريم التعددية السياسية ؟ إن القول بالمشروعية بل بالوجوب هو الصواب في ظل تعقد الحياة السياسية وتشابكها، خاصة وأن العلماء لم يحرموا أن تتحزب طائفة على أمر من أمور الدين ما لم يكن ذلك مبنياً على معصية أو هوى يقول ابن تيمية «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم

---

(١) التعددية السياسة في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي (ص٨٠).
(٢) السابق (ص٧٩).

وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله؛ فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف ونهيا عن الفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[(١)].

وقال هذا الفريق: إن الذين يقولون بالمنع من العلماء المعاصرين المنتمين إلى حركات وجماعات دعوية يوقعون أنفسهم في التناقض لأن «كل حركة سياسية أو جماعة تتوافر فيها أركان الحزب السياسي الأربعة فهي حزب سياسي - شاء القائمون عليها أم لم يشاءوا - وكل محاولة للتنكر لواقع الأمر وحقيقته هي تسمية للأشياء بغير أسمائها»[(٢)].

الدليل الثاني: أن المعارضة - وهي تعنى في الإسلام حق كل مسلم في أن يبدى رأيه بما يحقق مصلحة الجماعة[(٣)] - مشروعة بالكتاب والسنة[(٤)]، وما أسلفناه من أدلة على وجوب الحسبة هو دليل عليها؛ لأنها صورة من صور الحسبة السياسية، ولها شواهد وتطبيقات في التاريخ الإسلامي، منها:

١- ما رواه البخاري عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم من حديث صلح الحديبية، وفيه: قال: فقال عمر بن الخطاب فَأَتَيْتُ نَبِيَّ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: « أَلَسْتَ نَبِيَّ اللهِ حَقًّا ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَعَدُوُّنَا عَلَى الْبَاطِلِ ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٩٢)، وانظر جامع الرسائل والمسائل (١/ ١٥٢-١٥٣).

(٢) السياسة الشرعية بين التقنين والتطبيق (ص٦٦١).

(٣) انظر: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، د. نيفين عبد الخالق (ص٢٢)، رسالة دكتوراه بالمكتبة الرئيسية بجامعة الأزهر.

(٤) معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي، د. فتحي السيد أحمد، رسالة دكتوراه بالمكتبة الرئيسية بجامعة الأزهر ١٩٩١ (ص١٠٩).

الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إِذًا قَالَ: إِنِّي رَسُولُ اللهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ وَهُوَ نَاصِرِي، قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي الْبَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ ؟ قَالَ: بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ الْعَامَ ؟ قَالَ: قُلْتُ لَا، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ، قَالَ: فَأَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَيْسَ هَذَا نَبِيَّ اللهِ حَقًّا ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَعَدُوُّنَا عَلَى الْبَاطِلِ ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا، إِذًا قَالَ: أَيُّهَا الرَّجُلُ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللهِ ﷺ وَلَيْسَ يَعْصِي رَبَّهُ وَهُوَ نَاصِرُهُ فَاسْتَمْسِكْ بِغَرْزِهِ، فَوَ اللهِ إِنَّهُ عَلَى الْحَقِّ، قُلْتُ: أَلَيْسَ كَانَ يُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي الْبَيْتَ وَنَطُوفُ بِهِ ؟ قَالَ: بَلَى، أَفَأَخْبَرَكَ أَنَّكَ تَأْتِيهِ الْعَامَ ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ قَالَ الزُّهْرِيُّ: قَالَ عُمَرُ: فَعَمِلْتُ لِذَلِكَ أَعْمَالًا، قَالَ: فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ قَضِيَّةِ الْكِتَابِ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: قُومُوا فَانْحَرُوا، ثُمَّ احْلِقُوا، قَالَ: فَوَ اللهِ مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا نَبِيَّ اللهِ، أَتُحِبُّ ذَلِكَ اخْرُجْ، ثُمَّ لَا تُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ، وَتَدْعُوَ حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ، فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ نَحَرَ بُدْنَهُ وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا فَنَحَرُوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَحْلِقُ بَعْضًا حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا غَمًّا »[1].

فموقف عمر وموقف المسلمين بعده يُعَد من المعارضة، غير أنهم لم يقصدوا معارضة الرسول ﷺ بوصفه رسولاً، ولا الاعتراض على ما فعل بوصفه وحياً، وإنما قصدوا إبداء رأيهم وإظهار عدم رضاهم بما حدث.

٢- ما رواه البخاري عن أبي هريرة من معارضة عمر لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة: « لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنْ الْعَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الشروط باب الشروط في الجهاد و المصالحة مع أهل الحرب ... برقم "٢٥٤٣" (ج٥ص٢١١٢)، والطبراني في الكبير برقم "١٦٤٨٠"(ج١٩ص١٩٦٨).

إِلَّا اللهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللهِ، فَقَالَ: وَاللهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا، قَالَ عُمَرُ: فَوَ اللهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ»[1].

٣- ما وقع بين أبي ذر ومعاوية في الشام، روى ابن كثير أنه: «وقع بين معاوية وأبي ذر بالشام، وذلك أن أبا ذر أنكر على معاوية بعض الأمور، وكان ينكر على من يقتني مالاً من الأغنياء، ويمنع أن يدخر فوق القوت، ويوجب أن يتصدق بالفضل، ويتأول قول الله سبحانه وتعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ [التوبة: ٣٤] فينهاه معاوية عن إشاعة ذلك فلا يمتنع، فبعث يشكوه إلى عثمان»[2].

والنماذج كثيرة ومتنوعة في عهد النبوة وفي تاريخ الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، وموضع الشاهد فيها- وفي الآيات والأحاديث الدالة على مشروعية الحسبة ووجوبها ومن ثم مشروعية معارضة الحاكم ووجوبها بالضوابط الشرعية - موضع الشاهد فيها أن المعارضة التي كانت تقع بصورة فردية لم تعد تصلح لهذا الزمان؛ لتشابك الحياة وتعقيدها واتساعها، وأن المعارضة من خلال أحزاب متعددة تعمل وتتنافس في إطار الشرع الحكيم هي الوسيلة المثلى للوصول إلى الأغراض والمقاصد الشرعية التي من أجلها شرعت الحسبة وشرعت المعارضة السياسية.

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الزكاة باب وجوب الزكاة برقم"١٣١٨"(ج٥ص١٠٧٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقول لا إله إلا الله برقم"٣٢"(ج١ص٧٤).

(٢) البداية والنهاية (٧/ ١٥٥).

الدليل الثالث: السياسة الشرعية:

فالمعارضة وإقامة الأحزاب وتعددها من مسائل السياسة الشرعية، وهي من الأبواب التي وسع فيها الشارع الحكيم لتحقيق المصالح العامة ودفع المفاسد التي تهدد الشأن العام، ولا يشترط لما يصنع سياسة أن ينطق به الشرع وإنما يشترط فقط ألا يخالف الشرع، وقد عرَّف الإمام ابن عقيل الحنبلي السياسة تعريفاً يحتوي هذا المعنى فقال: «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[1].

وعلى هذا فإن تدبير شئون الحكم وعقد السلطات العامة في الدولة، وتنظيم العلاقة بينها، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في السلطة وتدبير أنظمة الشورى والحسبة ونحوه، كل هذا من مسائل السياسة الشرعية التي لا يشترط فيها أن تكون على مثال سابق، بل الذي يشترط هو ألا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة، وأن تتحقق بها المصلحة ويرتفع بها الحرج[2].

والاجتهاد في السياسة الشرعية يكون بالإفادة من تجارب غير المسلمين في النظم والحكم والإدارة والتخطيط إذا كانت تحقق العدل وتحقق مصالح الناس ولم تتعارض مع نص شرعي، كما اجتهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ في تدوين الدواوين وفرض الخراج وإنشاء السجون وغير ذلك، وكما اجتهد غيره من الخلفاء فيما فيه جلب المصلحة ودفع المفسدة، فالسياسة الشرعية، كما سبق لا تقتصر على ما نطق به الشرع

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ٣٧٢).

(٢) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي (ص٧٧).

المطهر وإنما يشترط أن لا تخالف النصوص الشرعية والقواعد الكلية في الإسلام.

الدليل الرابع: قواعد المصلحة والنظر في المآلات:

فمن المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد بنيت ابتداء على جلب المصالح ودفع المفاسد، ومن القواعد المبنية على هذا الأصل:

١- ارتكاب أخف الضررين واختيار أهون الشرين، وطلب أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أخفهما، وذلك كله عند تعارض المصالح والمفاسد، والمسلمون مأمورون دائماً بالنظر في مآلات الأفعال، يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً - كانت الأفعال موافقة أو مخالفة - وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول فى الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة»[١].

فإذا استصحبنا هذه القواعد في قضية التعددية السياسية فإنها تقودنا إلى القول بجواز ومشروعية التعددية رغم ما قد يشوبها من سلبيات؛ لأن هذه السلبيات لو قيست بما

---

(١) الموافقات (٤/ ١٩٤-١٩٥).

يترتب على غياب التعددية من استبداد وعسف وظلم لكان من الفقه احتمالها في سبيل دفع ما يقابلها من مفاسد كبار «فغاية ما يقال في عيوب الأحزاب أنها الشر الذي لا بد منه على الطريق، أو الاختيار لأخف الضررين، حيث إن ما يقع من مساوئ وتضحيات في ظل ما يسمى بالحزب الواحد أكثر؛ حيث إنه يؤول فيما يراه الناس على أرض الواقع إلى الدكتاتورية، وهذا معناه الحكم البوليسي والإرهاب والتعذيب في ظل الحزب الواحد»(١).

كما أن عيوب التعددية لو قوبلت بما ينجم عن الممارسة الأحادية للسياسة من الحركات السرية وحالات الخروج المسلح على الحكام وغير ذلك(٢) لكان من الفقه احتمال عيوبها في سبيل دفع ما يقابلها من مفاسد وشرور وسدٌ الذرائع المفضية إلى الفتن التي تفرق الأمة وتمزقها، و «لقد تمهد من استقراء النصوص الشرعية أن الاستقرار السياسي ومنع فتنة الخروج المسلح على الأئمة أحد مقاصد الشريعة في هذا الباب .... وتمهد من استقراء أحداث التاريخ الإسلامي أن حالات الخروج على الأئمة التي منيت بها الأمة لم يحالفها التوفيق، بل فتحت على الأمة أبوابا من الشرور والفتن ... كما تمهد من استقراء النصوص الشرعية والسنن الكونية أن تفاوت الاجتهادات وتباين الرؤى والتقديرات حقيقة واقعة لا سبيل إلى استئصالها من أمة من الأمم .... فإذا كان الخلاف حقيقة واقعةً والتعددية أمراً قائماً في الواقع - سواء علينا شئنا أم أبينا - وأمكن للفكر الإسلامي أن يستنبط صيغة من صيغ التعامل مع هذه المعارضة، تكفل استيعابها داخل إطار مشروع يتيح لها مشروعية التعبير ومشروعية العمل في الضوء بعيداً عن التواري داخل السراديب المظلمة، ويتيح لها فرصة المشاركة في الحكم إذا قدمت عطاءً متميزاً يحوز ثقة الأغلبية؛ فتوقي بذلك الأمة غوائل الخروج المسلح

---

(١) السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٦٥١)، بتصرف بسيط.

(٢) انظر: السابق (ص٦٦٢).

وحركات التمرد الهوجاء ... أليس هذا من جنس تحقيق مقصود الشارع ؟[١]»

الدليل الخامس: (القواعد الشرعية الكلية، كقاعدة الضرورة وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وغيرها من القواعد التي تضبط النوازل).

فتبعاً لقاعدة الضرورة نقول: «إن القول بتعدد الأحزاب المقيدة بأصول الشريعة كحل ملائم لوضع المسلمين الراهن تبرره ضرورات الواقع ومواجهته بلغته، بعد أن أصبحت الأحزاب السياسية مدارس للشعوب، توضح مشاكلهم وتقوم بإعداد نخبة من القادة السياسيين.....»[٢].

فالتعدد إذاً يعد من الحاجات التي تنزل منزلة الضرورة: «بل إن هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا أو: لِمَ ؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع»[٣].

ومن أهم ما يحتم وجود التعددية الحزبية، ويجعلها ضرورة شرعية، أنها: «تعمل على تحقيق المقاصد الشرعية المرسلة، وذلك عن طريق تحقيقها للمصالح المختلفة للأمة: الضرورية والحاجية والتحسينية..وهي تكفل انتقال السلطة بطريقة سلمية وتجنب الناس الخروج الذي ينتج عن الصراع الدامي على السلطة، وهي مدارس للشعوب في شئون السياسة وتعمل على توعية الجماهير وتخرج القادة السياسيين المؤهلين للحكم»[٤]، وليس من المبالغة أن يقال: إن المبادئ العامة في حاجة إلى أن

---

(١) التعددية السياسية، د. محمد صلاح الصاوي (ص٨٤-٨٦).

(٢) السياسية الشرعية مصدر للتقنين (ص٦٦١).

(٣) من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي (ص١٤٧).

(٤) الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام (ص٦٦).

تحتمي بالتعددية؛ فإنه: «لا نجاة للمسلم ولا احتياط للظروف والأوضاع المقلوبة إلا بالإقرار بالمبادئ العامة الملزمة كالشورى والعدالة والمساواة والحرية ووضعها في أحدث القوالب بلوغاً إلى الهدف منها، وهذه المبادئ يصعب حمايتها والحفاظ عليها في العصر الحديث إلا بإيجاد المناخ العام لتحقيقها، من ضرورة تعدد ركائز الديمقراطية»(١)، والتي من أهمها الأحزاب السياسية.

ولقد «أصبح من الصعب التعرف على من يجب مشاورتهم ومن هم أهل لذلك، ومتى وكيف تتم عملية مشاورتهم، كما أصبح من الصعب قيام معارضة منظمة وجادة وقادرة وهادفة بدون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأي ونشره وحمايته والدفاع عنه، الأمرَ الذي لا يتوافر حديثاً إلا في صورة الأحزاب السياسية المقيدة في أهدافها ومبادئها بأصول الشريعة المتفق عليها»(٢).

ومن الحاجات العامة التي تنزل منزلة الضرورة - إن لم تكن ضرورة في ذاتها - صيانة الحقوق والحريات «ولا يتأتى مقصود الشارع في صيانة هذه الحريات إلا بإنشاء هذه التكتلات الشعبية التي تحمي الفرد من عسف السلطة وجور الحكام، وتحقق له السيادة على نفسه وعلى قراره في إطار سيادة الشريعة، ولا قِبَل للفرد الأعزل بالوقوف منفرداً أمام استبداد السلطة، ولا يتسنى له ممارسة حقه في النقد والحسبة إلا من خلال إطار سياسي يكتسب من خلاله قوة الاجتماع... أما أن يكون حق التعبير والنقد تفضلاً من الحاكم يمنحه متى شاء ويمنعه متى شاء ويقف الأفراد أمامه عزلاً بلا أدنى ضمانات، اللهم إلا الوازع الداخلي في ضمير الحاكم، فهذا الذي يعسر قبوله لا سيما في واقعنا المعاصر»(٣).

---

(١) السياسة الشرعية بين التقنين والتطبيق (ص٦٥٢).

(٢) السابق (ص٦٥٣).

(٣) التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي (ص٨٨).

الدليل السادس: (السوابق التاريخية): إن التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى قد شهدت من المؤسسات ما يشبه التمايز التنظيمي - ولا نقول الحزبي - على نحو من الأنحاء[١]، مثل (هيئة المهاجرين الأولى)، ومثل (هيئة النقباء الأثني عشر) فكانت الأولى هيئة الأمراء والثانية هيئة الوزراء، ثم مع تطور الأحداث وانفتاح الدولة الإسلامية على العالم مع الفتوح الممتدة شرقا وغربا، ظهرت الفرق الكلامية فكانت هذه الفرق تنظيمات سياسية تميزت في المقالات أي النظريات وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه المقالات في حيز الممارسة والتطبيق[٢].

فهذه الفرق كانت أحزاباً بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم ولها نشاط وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى يتحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها إن استطاعت منهاج الحكم[٣].

الدليل السابع: (المعقول) ويتمثل هذا الدليل في الآتي:

١- أن الاستفادة بتجارب الآخرين من الأمور التي لا تمنعها الشريعة، ما دامت في باب الأساليب والوسائل؛ لأنها من الحكمة التي هي ضالة المؤمن، ونحن كما يقول الإمام محمد عبده: إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو: «كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به»، نجد أنه ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى وكيفية مناصحة أولياء الأمر الأمم التي أخذت

---

(١) التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر (ص٩٩)، دار عمار، عمان، الأردن ط١، ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: الفكر السياسي المعاصر عند الأخوان المسلمين، أ.د. توفيق يوسف الواعي (ص٦٩:٩٩)، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ط١، ٢٠٠١م.

(٣) انظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٣٩١)، والنظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس (ص٥١).

هذا الواجب عنا ثم أنشأت له نظاما مخصوصا[١] ومؤسسات مخصوصة، خاصة إذا علمنا أن هذا الذي نوافقهم فيه وننقله عنهم لا يتناول لُبَّ الدين ولا ركنا من أركانه[٢]، فليس هناك ما يمنع من الاستفادة بهذه التجارب[٣].

٢- لا خوف على الإسلام في ظل تعدد الأحزاب، وإنما الخوف عليه في ظل نظام الحكم الواحد[٤]، فالبديل عن التعددية هو نظام الأحادية الاستبدادي التسلطي.

الدليل الثامن (تعدد المذاهب الفقهية): يعتبر تعدد المذاهب الفقهية أصلاً للقول بمشروعية تعدد الأحزاب، خاصة وأن المذاهب الفقهية كانت تتصف بوحدة المذهبية العقدية، وبحصر الخلاف في دائرة الفروع، وببقاء الألفة والتواد والتعاون على البر والتقوى، وكانت رحمة واسعة على الأمة فإذا ما تحققت هذه السمات في الأحزاب السياسية امتهد السبيل إلى القول بجوازها[٥].

ويضرب الدكتور القرضاوي مثالاً للتطبيق العملي للتعددية السياسية المبنية على تعدد المذاهب الفقهية فيقول: قد تلتقي مجموعة من الناس على أن الشورى ملزمة، وأن الخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخابا عاما، وأن مدة رئاسته مقيدة بسنوات محددة ثم يعاد انتخابه مرة أخرى، وأن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب، وأن للمرأة حق الانتخاب أو الترشيح للمجلس، وأن للدولة حق التدخل لتسعير السلع وإيجار الأرض

---

(١) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده للشيخ محمد رشيد رضا (٢/ ٢٠٠٧).

(٢) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة (٤٥).

(٣) الدولة في ميزان الشريعة د. ماجد راغب الحلو (ص٢٠١)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر ١٩٩٤م.

(٤) المشاركة في الحياة السياسية (ص١٥١).

(٥) انظر: التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر (ص١١٤)، ومدخل لترشيد العمل الإسلامي د. صلاح الصاوي (ص١٢٤-١٣١)، مركز بحوث تطبيق الشريعة الإسلامية، إسلام آباد.

العقار وأجور العاملين، وأرباح التجار.. وقد تلتقي مجموعة أخرى من المحافظين يعارضون أولئك المجددين أو أدعياء التجديد في نظرهم، فيرون الشورى معلمة لا ملزمة وأن رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد، ويختار مدى الحياة، وأنه هو الذي يعين أهل الحل والعقد، وأن الانتخاب ليس وسيلة شرعية، وأن المرأة ليس لها حق التصويت ولا الانتخاب . وقد توجد مجموعة أخرى لا هي مع هؤلاء ولا مع أولئك... فإذا انتصرت فئة من هذه الفئات، وأصبحت مقاليد السلطة بيدها صارت الفئات الأخرى في موضع الرقابة(١).

(١) انظر من فقه الدولة في الإسلام (ص١٥١-١٥٢).

المبحث الرابع

القائلون بمنع التعددية السياسية وقيام الأحزاب في الدولة الإسلامية وأدلتهم

قال فريق كبير من العلماء المعاصرين ومن الدعاة والمفكرين المشهورين بعدم جواز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وكان من بين هؤلاء المانعين: الدكتور بكر أبو زيد[١]، والأستاذ وحيد الدين خان[٢]، والدكتور فتحي يكن[٣]، والشيخ صفي الرحمن المباركفوري[٤]، والشيخ سعيد عبد العظيم[٥]، والدكتور محمد بن شاكر الشريف[٦]، الإمام الشهيد حسن البنا[٧]، والأستاذ العلامة أبو الحسن الندوي[٨]، والشيخ أبو الأعلى المودودي[٩]، وغيرهم.

أدلة هذا الفريق:

الدليل الأول: أن الله ﷻ أمرنا بالاجتماع ونهانا عن الفرقة والخلاف، والحزبية مظنة

---

(١) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية (ص٦٥) وما بعدها مؤسسة قرطبة ط ثانية.

(٢) الإسلام والعصر الحديث (ص٤٥)، وما بعدها دار النفائس بيروت ط ثانية ١٩٨٦ م

(٣) أبجديات التصور الإسلامي د فتحي يكن (ص٧٤)، وما بعدها.

(٤) الأحزاب السياسية (ص٣٥)، وما بعدها رابطة الجامعات الإسلامية مطبعة المدينة ط أولى ١٩٨٧ م

(٥) الديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان (ص١٢٥).

(٦) دعوة إلى التأصيل المصطلحات السياسة، مجلة البيان عدد ١٥، (ص١٨).

(٧) مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا (ص٣٢٠-٣٢١)، دار الدعوة الإسكندرية ط ١٩٩٠م.

(٨) رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي (١/ ٧٥)، ط بيروت.

(٩) تدوين الدستور الإسلامي صـ٥٨ الدار السعودية جدة ط ١٩٨٧ م

الفرقة والبغضاء بين أهل الإسلام[١].

وها هي الآيات والأحاديث الدالة على وجوب التآلف والاجتماع وحرمة الفرقة والنزاع:

١ - ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: ١٣].

- وقوله: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ ﴾. [آل عمران: ١٠٥].

وهاتان الآيتان نزلتا ضمن مجموعة من الآيات من سورة آل عمران تبدأ بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٠]. وسبب نزول هذه الآيات، كما رواه الطبري عن مجاهد، هو أن الأوس والخزرج كانت بينهما قبل الإسلام عداوات وحروب، فألف الله بينهما بالإسلام، قال: «فبينا رجل من الأوس ورجلٌ من الخزرج قاعدان يتحدّثان، ومعهما يهوديّ جالسٌ، فلم يزل يذكِّرهما أيامهما والعداوةَ التي كانت بينهم، حتى استبَّا ثم اقتتلا قال: فنادي هذا قومه وهذا قومه، فخرجوا بالسلاح، وصفَّ بعضهم لبعض. قال: ورسولُ الله ﷺ شاهدٌ يومئذ بالمدينة، فجاء رسول الله ﷺ، فلم يزل يمشي بينهم إلى هؤلاء وإلى هؤلاء ليسكنهم، حتى رجعوا ووضعوا السلاح، فأنزل الله ﷻ القرآن في ذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾»[٢].

ومن الملاحظ أن سبب النزول يؤكد أن الحزبية في الإسلام تفضي إلى عصبية قد

---

(١) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ مؤسسة قرطبة (ص١٤٣)، وما بعدها والأحزاب السياسية في الإسلام (ص٣٤)، وما بعدها، والديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان للشيخ سعيد عبد العظيم (ص١٢٥).

(٢) تفسير الطبري (م ٣ ج ٤ ص ٣٥).

تنتهي بالتقاتل والتناحر، وأن الإسلام يسعى لمنعها ابتداء فإذا وقعت سعي لدفها ورفع آثارها السيئة.

ومن الملاحظ كذلك أن الله تعالى جمع في الآية الأولى بين واجبين متعانقين الأول واجب الاتباع والثاني واجب الاجتماع، وذلك في قوله: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾، والاعتصام بحبل الله هو الاستمساك بكتابه ودينه وعهده[1]، وجاء قوله: ﴿ جَمِيعًا ﴾ ليدغم واجباً في واجب، فكلمة جميعاً حال من فاعل «اعتصموا» أي مجتمعين في الاعتصام[2].

فهاتان الآيتان صريحتان في وجوب الجماعة وحرمة الفرقة[3].

٢- قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾[الأنفال: ٤٦]. وذهاب الريح الذي ينتج عن التنازع هو ذهاب الدولة، فالريح هو الدولة، شبهت بالريح في نفوذ أمرها[4].

٣- قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾ ﴾[الأنعام: ١٥٩].

فهذه الآية: على قول بعض المفسرين، تعني اليهود والنصارى الذين تفرقوا في دينهم وصاروا شيعاً وأحزاباً، وعلي قول البعض منهم نزلت في أهل البدع من هذه الأمة الذين اتبعوا متشابه القرآن دون محكمة فصاروا فرقاً وأحزاباً[5].

---

(١) انظر تفصيل ذلك في زاد المسير (١/ ٤٣٢-٤٣٣).

(٢) تفسير أبي السعود (٢/ ٦٦).

(٣) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٣٨).

(٤) الكشاف للزمخشري (١/ ٤١٢).

(٥) انظر تفسير الطبري (م ٥ ج ٨ ص ١٣٨ - ١٣٩).

والذي أراه أن لفظ الآية عام يدخل فيه هؤلاء وهؤلاء وغيرهم، ويؤكد ذلك أن رسول الله ﷺ جمعهم في سياق الذم في حديث واحد فقال: « أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَهِيَ الْجَمَاعَةُ »[1].

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم: ٣١-٣٢]. فقوله شيعاً، أي فرقا كاليهود والنصارى، وأهل البدع من هذه الأمة[2].

ومعنى هاتين الآيتين لا يقتصر فقط على الذين اختلفوا في أصل الدين، وإنما يشمل كذلك افتراق أهل الدين الواحد إلى جماعات وطوائف متنافسة متشاكسة[3].

٤- ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ﴾[القصص: ٤]، فانقسام الناس إلى أحزاب يؤدي إلى فقدان القوة مما يترتب عليه تعريض الناس للاستعباد، وهذه السنة استغلها فرعون في تفريق قومه إلى شيع حتى يتسنى له استعبادهم وإذلالهم[4].

٥- قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾[الأنعام: ٦٥].

---

(١) صحيح: رواه أبو داود في السنن ك السنة باب شرح السنة برقم"٣٩٨٤"(ج٦ص٢٧٤٢)، والدارمي في السنن ك السير باب في إفتراق الأمة برقم"٢٤٣٨"(ج٣ص١٣٦٠)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦٦٠٠" (ج١٤ص٦٦٣٢)، والطبراني في الكبير برقم "١٦٢٨٣" (ج١٩ص٩٠٣١) وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم"٤٠٢".

(٢) تفسير البغوي (١/ ٢٧١).

(٣) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام (ص٣٥).

(٤) الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر (عدد٤٤/ ص٣٨).

فالتفرق إلى شيع وما يؤدي إليه ذلك من اقتتال يعتبر عذاباً يوازي ما ورد في الآية من أشكال العذاب(١).

٦- جملة من الأحاديث النبوية الكريمة تأمر بالاجتماع وتنهي عن الفرقة والاختلاف، منها:

أ- عن عبد الله بن دينار عن بن عمر: أن عمر بن الخطاب ﷺ خطب بالجابية فقال قام فينا رسول الله ﷺ مقامي فيكم فقال اسْتَوْصُوا بِأَصْحَابِي خَيْرًا، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لَيَبْتَدِئُ بِالشَّهَادَةِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا، فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بَحْبَحَةَ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمْ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ....»(٢).

ب- فقال أبو الدرداء سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ ثَلَاثَةٍ فِي قَرْيَةٍ وَلَا بَدْوٍ لَا تُقَامُ فِيهِمُ الصَّلَاةُ إِلَّا قَدِ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ، فَعَلَيْكَ بِالْجَمَاعَةِ، فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذِّئْبُ الْقَاصِيَةَ»، قَالَ زَائِدَةُ: قَالَ السَّائِبُ: يَعْنِي بِالْجَمَاعَةِ: الصَّلَاةَ فِي الْجَمَاعَةِ»(٣).

---

(١) السابق (ص٣٧-٣٨).

(٢) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"١١١"(ج١ص٧٢)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم"٣١٥٦" (ج٧ص٣١٩٢)، وابن حبان في صحيحه ك اخباره ﷺ عن مناقب الصحابة باب فضل الصحابة والتابعين برقم"٧٤١١" (ج١٦ص٧٧٥٥)، والطبراني في الأوسط برقم"٦٦٥٨"(٧ص٣٤٨٠)، والبيهقي في الكبري ك الوصايا باب جماع أبواب الترغيب في النكاح برقم"١٢٥٢٦"(ج١٨ص٨٩٦١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم" ٢٥٤٦".

(٣) حسن: رواه أبو داود في السنن ك الصلاة باب في التشديد في ترك الجماعة برقم"٤٥٩" (ج١ص٣١٧)، والنسائي في الصغرى ك الإمامة باب التشديد في ترك الجماعة برقم"٨٣٨" (ج٢ص٦٠٢)، وابن حبان في صحيحه ك الصلاة باب فرض صلاة الجماعة ... برقم"٢١٤١" (ج٥ص٢٢١٤)، والحاكم في المستدرك ك التفسير باب سورة المجادلة برقم"٣٧٢٨" (ج٦ص٢٥٠٩)، والبيهقي في الصغرى ك الصلاة باب فضل الصلاة بالجماعة برقم"٢٣٧" (ج١ص٢٠٧)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح برقم"١٠٦٧".

جـ- عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ الشَّيْطَانَ ذِئْبُ الْإِنْسَانِ كَذِئْبِ الْغَنَمِ، يَأْخُذُ الشَّاةَ الْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ، وَإِيَّاكُمْ وَالشِّعَابَ، وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَالْعَامَّةِ»(١).

د- سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»(٢).

هـ - «وَأَنَا آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ اللهُ أَمَرَنِي بِهِنَّ: السَّمْعُ، وَالطَّاعَةُ، وَالْجِهَادُ، وَالْهِجْرَةُ، وَالْجَمَاعَةُ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ، وَمَنِ ادَّعَى دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُثَا جَهَنَّمَ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟ قَالَ: وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى اللهِ الَّذِي سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ عِبَادَ اللهِ»(٣).

الدليل الثاني: أن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية بصيغة الجمع إلا مقرونة بالذم والوعيد(٤)، قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾[هود: ١٧]، وقال: ﴿فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٦٥﴾﴾[الزخرف: ٦٥]، وقال:

(١) ضعيف: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"٢١٥٣٥"(ج١٩ص٩٠٧٦)، والطبراني في الكبير برقم "١٦٧٩٤" (ج١٩ص٩٤٠٠)، وأبونعيم في الحلية برقم"٢٣٠٠"(ج٣ص١٣٨٨)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم" ١٤٧٧".

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع برقم"٣٤٤٩"(ج٥ص٢٤٢٤)، وأبو عوانة في مسنده ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزاني..... برقم"٥٦٣٤"(ج٧ص٣٤٤٨)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم"١٥٣٥٢"(ج٢٢ص١٠٩٧٩).

(٣) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الأدب أبواب الأمثال برقم"٢٨١٠"(ج٥ص٢٤٦٥)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٧٤٥٤"(ج١٥ص٧٠٧٦)، والطبراني في الكبير برقم"٣٣٥٢" (ج٤ص١٨٢٧)، والبغوي في شرح السنة ك الإمارة والقضاء باب الصبر على مايكره من الأمير ولزوم الجماعة برقم"٢٤٦٣" (ج٧ص٣٤٤٣)والحديث إسناده متصل ورجاله ثقات.

(٤) انظر: الرأي الصواب في تعدد الأحزاب، جواد موسى محمد عفانه (ص٣١-٣٣)، أولى ١٤١٣، والنظام السياسي في الإسلام أحمد حسين يعقوب (ص٢٦٩-٢٧١).

﴿وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُولَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴿١٣﴾﴾ [ص: ١٣].

وفي المقابل لم تذكر جماعة المسلمين بهذه الصيغة وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد، في قوله تعالى: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُولَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة: ٢٢]، وهذا لأن الحق واحد والباطل كثير متعدد، فأهل الحق إذاً أمة واحدة وحزب واحد، وأهل الباطل شيع وأحزاب، قال تعالى عن أهل الحق جميعا: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢].

الدليل الثالث: أن المسلم مأمور بأن يوالي المؤمنين ويعادي الكافرين، وبأن يكون معقد الولاء والبراء هو الحق، والأحزاب تهدم هذا الأصل إذْ تجعل المسلم يعادي المسلم، وتجعل معقد الولاء والبراء ما اختاره الحزب وتبناه من أفكار(١).

يقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة: ٥٥-٥٦].

وقال: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُولَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾. [التوبة: ٧١].

- وعن النعمان بن بشير قال قال: رسول الله ﷺ « **مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى** »(٢).

- وعن أبي هريرة: عن النبي ﷺ أنه قال « **مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ**

---

(١) انظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان (ص١٢٨)، والأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري (ص٤٢)، وما بعدها.

(٢) صحيح: رواه مسلم ك البر والصلة والأدب باب تراحم المؤمنين ..... برقم"٤٦٩٢" (ج٧ص٣٢٧٤)، والإمام أحمد في المسنده برقم"١٨٠٠٠"(ج١٥ص٧٣٨١).

فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ»(١).

- وهذا التولي هو أساس ارتباط المؤمنين فيما بينهم، والقيام بهذا الولاء والالتزام به هو معنى لزوم الجماعة، والتخلي عن هذا الولاء يعني الخروج عن دائرة التنظيم الإسلامي، والرجوع إلى التفرق الجاهلي الذي كان يقوم على أساس العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ولذلك صرح رسول الله ﷺ بأن الخروج عن الجماعة خروج عن الإسلام والموت عليه موت على الجاهلية(٢).

إن الله ﷻ جمع المؤمنين جميعاً تحت رابطة الإسلام وأمرهم أن يوالي بعضهم بعضا، أما مجرد القسط فهذا قد يعطيه المسلمون لغير المسلمين، قال تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾[الممتحنة: ٨].

وفي إطار هذا المعنى يمكن فهم حكم الأحزاب السياسية في الإسلام، فإن الأحزاب السياسية تنظم علاقاتها على أسس الولاء والبراء، فالحزب حينما يحسن إلى من لم يدخل فيه لا يتعامل معه إلا معاملة لا تزيد على البر والإقساط الذي سمح الله للمسلمين أن يعاملوا به المشركين في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾[الممتحنة: ٨]، أما الولاء الذي هو فوق هذا البر

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن.. برقم "٣٤٤٢" (ج٥ - ص٢٤٢٠)، و النسائي في الكبرى ك المحاربة باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية برقم "٣٤٧٣" (ج٥ص٢٢١١)، و ابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم "٤٦٧٨" (ج١٠ص٤٨٥٣)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم"١٥٢٧٨" (ج٢٢ص١٠٩٢٢).

(٢) الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري (ص٤٤).

والإحسان فإن الحزب لا يعامل به إلا من دخل فيه وانتمى إليه...

فإذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام فالحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمراً آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسها أمراً آخر غير الإسلام فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصرية والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها، روي مسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ** »[1].

ولقد عمد الإسلام إلى تقوية الروابط بين جماعة المسلمين لتبقى أمة الإسلام حزباً واحداً متماسك الأركان، قال رسول الله ﷺ: « **الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا** »[2].

وقال: « **الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ** »[3].

وقال: « **سِبابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ** »[4].

---

(١) صحيح: أنظر الحديث السابق

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا برقم"٥٥٩٦" (ج١٠ص٤٥٦١)، و مسلم ك البر والصلة والأدب باب تراحم المؤمنين ..... برقم"٤٦٩١" (ج٧ص٣٢٧٤).

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك المظالم والغضب باب لايظلم المسلم المسلم ولايسلمه برقم "٢٢٧٥" (ج٤ص١٨٧٩)، و مسلم ك البر والصلة والأدب باب تحريم الظلم برقم"٤٦٨٤" (ج٧ص٣٢٦٨).

(٤) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب ما ينهى من السباب واللعن برقم"٥٦١٣" (ج١٠ص٤٥٧٢)، ومسلم ك الإيمان باب بيان قول النبى ﷺ سباب المسلم فسوق .... برقم"١٠٠" (ج١ص١٢٤).

وقال: « لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا »(١).

وقد وصف الله تعالى المؤمنين بقوله: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[المائدة: ٥٤]، وبقوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[الفتح: ٢٩].

ومن هنا يظهر أن الإسلام ربط المسلمين برابطة لا يمكن لأي تنظيم وضعي مهما حصل له من القوة والدقة أن يصل إلى مثلها، وأن العلاقة أو الأخوة الإسلامية هي أساس الولاء والبراء في الإسلام، فالمسلم ولي المسلم سواء عرفه أو لم يعرفه، بل ولو كان أحدهما في المشرق والآخر في المغرب، وهذا يعني أن الإسلام لا يتحمل في داخله تنظيماً آخر بحيث تكون أسس ذلك التنظيم وقواعده أساساً للولاء والبراء، لأن هذا النوع من التنظيم يقتضي أن من انتظم فيه يستحق العون والنصرة والإخاء وغيرها من الحقوق، ومن لم ينتظم فيه لا يستحق تلك الحقوق، مع أن الإسلام أعطى المسلم جميع هذه الحقوق لمجرد كونه مسلما لا لسبب آخر(٢).

الدليل الرابع: أن التعددية السياسية وقيام الأحزاب المتعارضة يفضي إلى خلقين متقابلين من أردأ الأخلاق وأكثرها ضرراً على الأمة، وهما: تزكية النفس والطعن في الآخرين وتجريحهم؛ وذلك لأن الأحزاب تعتمد في حملاتها الانتخابية على الدعاية الحزبية التي تكون مسرحاً للكذب والغش والخداع، واللمز والغيبة والطعن واللعن وغير ذلك مما يسيء للمجتمع المسلم ويفسد ذات البين.

قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ۝٣٢﴾ [النجم: ٣٢].

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب ما ينهى عن التحاسد والتباغض .... برقم"٥٦٣٤"(ج١٠ص٤٥٨٨)، و مسلم ك البر والصلة والأدب باب النهى عن التحاسد ...... برقم"٤٦٤٨"(ج٧ص٣٢٤٥).

(٢) الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري (ص٤٥).

وقال: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٩].

وقال رسول الله ﷺ: « لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ، وَلَا اللَّعَّانِ، وَلَا الْفَاحِشِ، وَلَا الْبَذِيءِ»(١).

ويقول: « دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمُ الْحَسَدُ، وَالْبَغْضَاءُ هِيَ الْحَالِقَةُ لَا أَقُولُ تَحْلِقُ الشَّعَرَ وَلَكِنْ تَحْلِقُ الدِّينَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَفَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِمَا يُثَبِّتُ ذَاكُمْ لَكُمْ ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ »(٢).

يقول الإمام الشهيد حسن البنا: «أعتقد أيها السادة أن الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء وهو دين سلامة الصدور ونقاء القلوب والإخاء الصحيح والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعا، فضلا عن الأمة الواحدة... فهو لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه... وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي من تنابذ وتقاطع وتدابر وبغضاء يمقته الإسلام أشد المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات»(٣).

---

(١) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك البر و الصلة باب ماجاء في اللعنة برقم"١٨٩٧" (ج٤ص١٧٥٨)، الحاكم في المستدرك ك الإيمان بابذ ليس المؤمن بالطعان... برقم"٢٧" (ج١ص٢١)، والبخاري في الأدب المفرد برقم"٣١٠"(ج١ص١٨٦)، والبزار في مسنده برقم"١٣٧٥" (ج٢ص٨٧٠)، وأبويعلى في مسنده برقم"٥٣٢١"(ج٥ص٢٢٠٢)، والطبرانى في الأوسط برقم"١٨٥١"(ج٤ص١٨٢٧)، وصححه الألبانى في السلسة الصحيحة برقم"٣٢٠".

(٢) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك صفة القيامة... باب ماجاء في صفة أوانى الحوض برقم"٢٤٤٨" (ج٥ص٢١٧٨)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٣٥٨"(ج٢ص٦٧٩)، وأبوداود الطيالسى في مسنده برقم"١٨٨"(ج١ص٩٤)، والبزار في مسنده برقم"١٩٩٦"(ج٤ص١٥٦٤)، وأبويعلى في مسنده برقم"٦٦٠"(ج١ص٣٣٤)، والبيهقى في الكبرى ك الشهادات باب الرج يتخذ الغلام والجارية المغنيين ... برقم"١٩٤١٥"(ج٢٨ص١٣٩٥٦)، وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم" ٣٣٦١".

(٣) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١٩٩٠، (ص٣٢٠-٣٢١).

فالنظام الإسلامي لا محل فيه لأثرة هذه الأحزاب ولمساوئ الانتخاب[(١)].

الدليل الخامس: أن نظام الحزبية والتعددية السياسية يقوم على التنافس في طلب الحكم، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك نهياً صريحاً.

عن أبي موسى رضي الله عنه قال: «دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي فقال أحد الرجلين أَمِّرْنَا يا رَسُولَ اللهِ، وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ، فَقَالَ ﷺ «إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ»[(٢)].

وعن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: « إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ »[(٣)]، قال المناوي: «وهذا أصل في تجنب الولايات، سيما لضعيف أو غير أهل؛ فإنه يندم إذا جوزي بالخزي يوم القيامة، ... (فنعمت) الإمارة (المرضعة) أي في الدنيا؛ فإنها تدل على المنافع واللذات العاجلة، (وبئست) الإمارة (الفاطمة) عند انفصاله عنها بموت أو غيره؛ فإنها تقطع عنه تلك اللذائذ والمنافع وتبقى عليه الحسرة والتبعة ... ضرب المرضعة مثلاً للإمارة الموصلة صاحبها من المنافع العاجلة، والفاطمة - وهي التي انقطع لبنها - مثلاً لمفارقتها عنها بانعزال أو موت، والقصد ذم الحرص عليها وكراهة طلبها، وقال القاضي شبه الولاية

---

(١) رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي (١/ ٧٥)، ط بيروت بدون تاريخ.

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة برقم"٦٦٤٥" (ج١١ص٥٣٥٧).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة برقم"٦٦٤٤" (ج١١ص٥٣٥٧)، والنسائي في الكبرى ك القضاء باب الحرص على الإمارة برقم"٥٧٣٠" (ج٨ص٣٦٣٠)، والإمام أحمد في المسند برقم"٩٥٨٠" (ج٨ص٣٧٢٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه ك الفرائض باب في الإمارة برقم "٣١٨٦١"(ج١٩ص٩١٠٤)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب في الخلافة و الإمارة برقم "٤٥٧٤"(ج١٠ص٤٧٤٢)، والبيهقي في الكبرى ك الحيض باب جماع أبواب الخشوع ...... برقم"٤٩٢٠"(ج٨ص٣٥١٣).

بالمرضعة وانقطاعها بموت أو عزل بالفاطمة .... أي نعمت المرضعة الولاية؛ فإنها تدر عليك المنافع واللذات العاجلة، وبئست الفاطمة المنية؛ فإنها تقطع عنك تلك اللذائذ والمنافع وتبقى عليك الحسرة والتبعة»(١).

وعبد الرحمن بن سمرة قال: «قال لي النبي ﷺ: «**يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ، وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ**»(٢).

ففي هذا الحديث: «كراهة سؤال ما يتعلق بالحكومة نحو القضاء والحسبة ونحوهما، وأن من سأل لا يكون معه إعانة من الله تعالى، فلا يكون له كفاية لذلك العمل؛ فينبغي أن لا يولي »(٣).

فهذه الأحاديث وغيرها تنهي عن طلب الولاية لما يترتب عليه من بغضاء ثم تقاتل، قال المهلب:«الحرص على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد في الأرض»(٤).

الدليل السادس: أن التعددية السياسة وقيام الأحزاب وممارستها لمعارضة الحاكم وطلبها للولاية وسعيها للسلطة تشتمل على مخالفة شرعية كبيرة وهي منازعة الإمام في الأمر، وهو ما نهى الشارع الحكيم عنه؛ بُغيةَ استقرار الأمور واستتباب الأمن وغلق أبواب الفتن، وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة، منها ما رواه عبادة بن الصامت قال:

---

(١) فيض القدير (٢/ ٥٥٤-٥٥٥).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الأيمان والنذر باب قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم.." برقم"٦١٦٢" (ج١٠ص٤٩٧٤)، ومسلم ك الإيمان باب ندب من حلف يمينا ..... برقم"٣١٢٨"(ج٥ص٢١٣٨).

(٣) عمدة القاري (٢٣/ ١٦٥)، وانظر شرح النووي على مسلم (١١/ ١١٦).

(٤) فتح الباري (١٣/ ١٠٨).

« بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ »(١).

وعن نافع قال جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال اطرحوا لأبى عبد الرحمن وسادة فقال إني لم آتك لأجلس أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله ﷺ يقوله سمعت رسول الله ﷺ يقول « مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »(٢).

وعن عبد الله قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللهِ ؟، قَالَ: أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللهَ حَقَّكُمْ»(٣).

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمور تنكرونها برقم"٦٥٦١" (ج١١ص٥٣٠٥)، و مسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء ..... برقم "٣٤٣٣" (ج٥ص٢٤١٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن.. برقم "٣٤٤٧" (ج ٥ - ص ٢٤٢٣)، و ابن حبان في فوائده برقم "١٢٤" (ص٤٥)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم"١٥٢٧٩" (ج٢٢ص١٠٩٢٣)،و ابن حزم في الحلى ك التوحيد باب من نزع يدًا من طاعة.. برقم "٦٠"(ج١ص٨٠).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمور تنكرونها برقم"٦٥٥٨" (ج١١ص٥٣٠٤)، والترمذي في السنن ك الفتن باب في الأثرة وما جاء فيها برقم"٢١١٧"(ج٤ص١٩٥٢)، والإمام أحمد في المسند برقم"٣٥١٢" (ج٤ص١٥٦٤)، وأبو داود الطيالسي في مسنده برقم"٢٩٢" (ج١ص١٣٧)، و الطبراني في الكبير برقم"٩٩٣٤" (ج١٢ص٥٥١٦)، وأبو نعيم في الحلية برقم"٥٢٢٩" (ج٦ص٢٨٦٥)، والبيهقي في الشعب برقم"٧٠١٢" (ج٩ص٤٤٤٦) وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن برقم"١٣٢" (ج١ص٨١).

وعن أنس عن النبي ﷺ قال: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»(١).

فهذه النصوص ظاهرة في منع الخروج على الأمير ولو كان يخلط في عمله وحكمه بين الحلال والحرام، بل ولو كان قد استحق اللعن من المسلمين، وكان بغيضا إليهم مبغضا لهم، فإنه مع ذلك لا يجوز الخروج عليه ما دام أنه من جملة المصلين، بل على المسلم أن يلتزم بالطاعة والهدوء، ويصبر على كره وبغض، ويكره منكر الأمير بقلبه، وينكر عليه بلسانه، ثم يكتفي به، فإنه إذا فعل ذلك فقد سلم من فساد الدنيا وعذاب الآخرة، ولكن من رضي وتابع كان مشاركاً له في الإثم والمعصية.

إذا وضعنا هذه القواعد المتبعة وهذه المصالح المرعية في الإسلام في كفة، ووضعنا الطريقة المتبعة في النظام الديمقراطي القائم على أساس الانتخاب والتمثيل من خلال الأحزاب السياسية المختلفة في كفة أخرى وجدنا النظامين على طرفي نقيض، واتضح لنا الفارق الكبير بينهما في هذا المجال، فالأحزاب المعارضة التي تفشل في الحصول على أغلبية المقاعد في البرلمان تجعل أعمال الحكومة نصب عينها، وتنتقدها بشدة لا هوادة فيها، وتحاول دائماً أن تنفذ من أي منفذ صغير إلى تخطئة الحزب الحاكم، وإلي الإنحاء باللائمة عليه، راميةً أياه بالتقصير في حق الأمة والشعب، ولذلك تطلب تلك الأحزاب دائماً مواطن الضعف في الحزب الحاكم، بل تختلق أخطاءً وتنسبها إليه إذا لم تجدها في الواقع، ثم تقوم بدعايات واسعة تخلق من خلالها جوا صالحاً للاحتجاجات

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الآذان باب أبواب صلاة الجماعة و الإمارة برقم"٦٥٦" (ج٢ ص٥٤٥)، ٢٤٦) وابن ماجة ك الجهاد باب طاعة الإمام برقم "٢٨٥٥" (ج٣ص١٤٩٤)، والإمام أحمد في المسند برقم "١١٩٠٣" (ج١٠ص٤٥٦٥)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم" ١٥٢٧٣" (ج٢٢ص١٠٩١٨).

والمظاهرات والاضطرابات، ثم تحرك الجماهير وتعرقل السير الطبيعي للبلاد، وكثيراً ما يفضي هذا إلى الاضطرابات والنهب والسلب والقتل والفتك وهتك الحرمات وتحريق الممتلكات وإجراء المحاكمات من قبل الحكومة على الجماهير، عدا ما يحصل من الضرر الكبير في منتجات المعامل والمصانع، وما ينشأ من العداوة والبغضاء بين طبقات من الجماهير ... فمن أمعن النظر في هذين الاتجاهين اتضح له الفارق الكبير بين طبيعة النظام الإسلامي وطبيعة النظم الديمقراطية.

فالطاعة التي أمر بها في النظام الإسلامي بإصرار وتأكيد، واستقرار الوضع الذي هو مطلب من وراء هذه الطاعة، لا يطابق ما يجري في النظام الديمقراطي الانتخابي من تنظيم الاحتجاجات والمظاهرات والاضطرابات وعرقلة مسيرة البلاد، بل كثيراً ما يعلن عن رفض السمع والطاعة حتى يلتجئ الحزب الحاكم إلى المهادنة مع الأحزاب الأخرى، والتراجع إلى الوراء عن الخطوط التي رسمها للسير عليها، أو يلتجئ إلى إعلان الأحكام العرفية، وحل الأحزاب المعارضة، ومنع ممارسة الحرية، والي البطش والقهر والزج بالناس في السجون وما إلى ذلك من القسوة والشقاوة.[(١)].

الدليل السابع: (انعدام السوابق التاريخية)[(٢)].

فليس في تاريخ الأمة الإسلامية من لدن عهد النبوة وعهد الخلفاء الراشدين ما يعرف بالتعددية السياسية أو قيام أحزاب سياسية معارضة تبتغي الإصلاح، وما عرفه المسلمون وما شهدته أمة الإسلام من شأن الأحزاب السياسية التي يمكن أن يصدق عليها هذا المصطلح كانت مذمومة، فأول جبهة للمعارضة قامت في المدينة هي جبهة المنافقين الذين اتخذوا من مسجد الضرار مكتباً رسمياً لحزبهم المعارض، ثم جاءت فتنة

---

(١) الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري (ص٥٧-٥٩).
(٢) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري (ص٦٣)، وما بعدها.

مقتل عثمان لتكون شاهدة على ما ارتكبه الحزب الثوري السبأي المعارض من جرم عظيم في حق الأمة فتح باب الفتن على مصراعيه، وهو قتلهم للخليفة الثالث عثمان بن عفان، وفي عهد علي ﷺ وجدت معارضة من طائفة من المخلصين شهدت الأمة كلها بأنها كانت مخطئة في اجتهادها ومعارضتها، وتمثلت في جبهتين جبهة عائشة وطلحة والزبير في العراق، وجبهة معاوية في الشام، الأولى نتج عنها معركة الجمل، والثانية نتج عها معركة صفين، وعما أريق فيهما من دماء الأبرار من الفريقين حدث ولا حرج، ثم ظهرت بعد ذلك الفرق الضالة من خوارج وشيعة ومعتزلة وجهمية وغيرها، تلك الفرق التي تبنت أصولاً بدعية وجعلتها مقالات لها، ففرقت بها الأمة وأشاعت في أوساطها البلبلة والاضطراب، وما وجد في تاريخ الأمة الإسلامية عالمٌ واحد يرضي عن هذه الفرق أو يقول بشرعيتها، كيف وقد صرح النبي ﷺ أنها في النار، وأمر في حديث حذيفة باعتزالها، فقال: «... **فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ**»[(١)].

وحتى الذين انتسبوا إلى أهل السنة من الذين قاموا بمعارضة الأئمة لم يقل أحد من العلماء بأن ما قاموا به كان خيراً، وذلك مثل معارضة العباسيين للأمويين، ثم قيام العلويين على العباسيين، وغير ذلك من الفتن التي أجرت دماء المسلمين أنهارا، وجعلت سيف الإسلام مسلولاً على المؤمنين مغموداً على الكافرين.

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الفتن باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة برقم "٦٥٨٦" (ج١١ص٥٣١٨)، ٢٤٦)، وابن ماجة ك الفتن باب العزلة برقم"٣٩٧٧"(ج٥ص٢١١٢)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب هل بعد هذا الخير من شر ... برقم"٣٥٤"(ج١ص٢٦٩)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم"١٥٢٧٧" (ج٢٢ص١٠٩٢١)، ونعيم بن حماد في الفتن برقم"٣٤٢"(ص١٣٤)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن برقم"١٣٢"(ج١ص٨١).

المبحث الخامس
المناقشة والترجيح

المطلب الأول: مناقشة أدلة الفريق الأول وهم القائلون بجواز التعددية بإطلاق

إذا تصفحنا أدلة القائلين بجواز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية بإطلاق فإننا نلاحظ عليها الآتي:

أولا: قولهم إن آراء الناس متعددة؛ بناء على تعدد عقائدهم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم، قول صحيح، والإسلام يتعامل مع هذا الواقع البشري بموضوعية تامة وعدل يسمو عن أن يكون له نظير، فهو لا يكره الناس على العقيدة ولا يرغمهم على الدخول في الدين، ولا يحملهم على ترك عقائدهم وأفكارهم بالقهر، وإنما يتحرك تجاه هذا الواقع - باعتباره دين الله الذي ارتضاه للناس - تحركاً إيجابياً فاعلاً وموضوعياً عادلاً، فيزيل الشبهات بالحجة والبيان، ويزيل العقبات بالسيف والسنان، فإذا ما زالت الشبهات التي تحول دون فهمهم للحق، وزالت عقبات الأنظمة التي تحول دون اختيارهم للحق؛ عندئذ - وبرغم ارتفاع العقبات وانقشاع الشبهات - يقال لهم: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[البقرة: ٢٥٦]، ويقال لهم: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[الكهف: ٢٩]، ويقال لولي الأمر من المسلمين: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ﴾، ويقال له: ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ٢٢﴾[الغاشية: ٢٢].

ولقد كفل الإسلام لكل من صار تحت مظلمة الدولة الإسلامية من غير المسلمين حرية العقيدة، وحرية العبادة، وذلك مقابل أمرين اثنين لا ثالث لهما، الأول: التزامهم

الصغار، وهو على القول الصحيح القويم: احترام الدستور الإسلامي والقانون الإسلامي، الثاني: الجزية، وهي مبلغ ضئيل يدفع مقابل انتمائهم للدولة وحمايتها لهم، ومقابل استمتاعهم بخدماتها ومرافقها، ويعد ذلك منهم إسهاماً مالياً يقابل إسهام المسلمين بالزكاة، ويؤكد رابطتهم بدولتهم.

أما أن يعطي الإسلام الحق لكل كافر أن يدعو إلى كفره في دار الإسلام، وأن يطلق العنان لكل زنديق أن يعبث بعقول المسلمين وأن يهدم ما بناه القرآن في قلوب الناس وفي واقع حياتهم، وأن يتاح السبيل لكل عميل أن يقفز فوق منصة الحكم وأن يعتلي صهوة الإمارة؛ ليفرض من خلالها كفره على الناس؛ فهذا ما لا يمكن أن نجد له سنداً من نقل أو عقل.

ثانيا: قولهم إن الإثابة على الإصابة والخطأ تؤكد التسامح في مجال التعددية المطلقة قول لا يصح، لأن الإثابة على الإصابة والخطأ إنما تكون بسبب الاجتهاد الشرعي، والاجتهاد الشرعي لا يكون إلا بالاستناد على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وما يرجع إليهما كالقياس والإجماع؛ فهو إذاً لا يصح أن يكون متكأً للقول بأن الإسلام يقبل بالتعددية المطلقة في محيط السياسة والحكم.

ثالثا: ظاهرة التعدد في خلق الله لا ينبني عليها القول بجواز التعددية السياسية المطلقة، وأيّ علاقة بين هذه وتلك؟ هذا حكم شرعي وتلك ظاهرة كونية، فجهة الاستدلال منفكة تماماً عن الموضوع، وهل يمكن أن نقول إن جميع الناس حكمهم في الإسلام واحد؛ لأننا لا حظنا أن الله تعالى خلقهم بطريقة واحدة، وأن السنن الكونية التي تحكمهم واحدة؟

رابعا: إذا كان الإسلاميون قد قبلوا اليوم في حال الاستضعاف بالتعددية السياسية المطلقة، وتعاملوا معها بدخولهم في اللعبة السياسية، وسعيهم إلى البرلمانات من خلال

هذه التعددية، أو بتحالفهم في بعض الأوقات مع بعض الأحزاب العلمانية؛ إذا كان هذا قد حدث منهم فإن هذا التصرف - بفرض التسليم بمشروعيته - لا يناقض موقفهم بعد ذلك إن هم ظفروا بالسلطة وأقاموا الحكم الإسلامي ومنعوا التعددية المطلقة؛ ما داموا في مرحلة الاستضعاف لا يستبيحون الكذب والخداع بالتصريح بجواز التعددية المطلقة؛ وذلك لأن تصرفهم حال الاستضعاف يكون من باب السياسة الشرعية المبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد، أما تصرفهم حال التمكين فهو مبني على إنفاذ الشريعة المحكمة، فاستغلال المسلمين لوضع من الأوضاع حال استضعافهم لا يعني بالضرورة أن يُحكم عليهم بالالتزام به حال التمكين وإلا كانوا مخادعين، «ومن هنا فليس ثَمَّت تناقض في المواقف بين قبول الإسلاميين للمخالفين في مرحلة وعدمه في أخرى، إذا ما اعتبرنا أن قبولهم لغيرهم وتحالفهم معهم في مرحلة الاستضعاف قائم على السياسة الشرعية التي تؤول إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ... أما في مرحلة التمكين فمنع المخالفين من نشر فكر أحزابهم العلمانية أو الشيوعية، ومن حض الناس عليها يمثل قضية أساسية في الشريعة الإسلامية ... »[1].

خامسا: قولهم إن الإطار السياسي للدولة الإسلامية استوعب اليهود والنصارى، والمجوس والوثنيين، والفرق الضالة؛ وعليه ينبني القول بجواز التعددية المطلقة التي تستوعب كل المذاهب حتى الشيوعيين، هذا القول يجاب عنه كالتالي:

نقول لهم: «ماذا تقصدون باستيعاب الإطار السياسي للدولة الإسلامية اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين؟ إن قصدتم أنهم يتمتعون بالتوطن في الدولة الإسلامية، وتُكفل لهم حرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويتحاكمون في أمروهم

(١) المشاركة في الحياة السياسية (ص١٨١).

الخاصة كشئون الأسرة ونحوها إلى أهل ملتهم فهذا حق، وهذه هي الذمة التي بذلتها الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل لهذه الأقليات، وضربت بها مثلا في صيانة حقوقهم لم تبلغ عشر معشاره الحضارة الغربية بكل ما حولها من بريق وفتنة! وإن كنتم تقصدون إمكان الاستفادة بأهل الخبرة منهم في بعض أعمال الدولة الإسلامية وإمكان تجنيدهم في جيوشها للدفاع عنها عند الاقتضاء فهذا حق، وقد درجت عليه الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل كذلك حتى نص الماوردي في الأحكام السلطانية على عدم اشتراط الإسلام في وزارة التنفيذ؛ الأمر الذي يتسع في واقعنا المعاصر لجميع أعمال التمثيل الدبلوماسي بدءاً من السفير فمن دونه، لا حرج إذن في تركهم وما يدينون، ولا حرج أيضا في كفالة حقوقهم كما تكفل حقوق غيرهم من المسلمين، ولا حرج أيضا في اشتراكهم في بناء الدولة وفي الدفاع عنها وفي تمتعهم بمرافقها وفي تقلدهم لوظائفها في حدود ما تقره الشريعة المطهرة، ولكن هذا كله ليس محل التنازع، إن محل التنازع في التعددية السياسية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة، وأن يدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين ليصل إلى سدة الحكم»(١).

فالسؤال هنا: «هل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هذا الاتجاه لأن يتبوأ مقاليد الحكم في بلاد المسلمين وثنى أو ملحد أو يهودي أو نصراني؟ لنطرح جانبا حديث المجاملات فنحن أمام تقرير قضية مصيرية لا تحتمل المداورة أو المداراة، فهل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هؤلاء أن يأتي البوذي أو الهندوسي أو الملحد بشريعة بوذا أو برهم أو ماركس لتكون هي الحكم الأعلى في بلاد المسلمين؟

---

(١) التعددية السياسية د. صلاح الصاوي (ص١٠٤).

إن أجابوا بالإيجاب فدون ذلك محكمات الأدلة وإجماع السابقين واللاحقين من المسلمين، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [الجاثية: ١٨]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ ﴾ [النساء: ١٤١].

ولقد انعقد إجماع الأمة في مختلف الأعصار والأمصار على اشتراط الإسلام والحكم بالإسلام في الإمامة العظمى، وأن من ارتد عن الإسلام أو حكم بغير الإسلام فهو معزول لا محالة!!»[1].

أما: «الاستدلال بصحيفة المدينة فهو خارج عن محل النزاع؛ لأنها كانت أشبه ما تكون بالنسبة لليهود بعقد الذمة، الذي يجعلهم يأمنون على أنفسهم في إقامتهم بين المسلمين، ولكن السيادة للشريعة والتحاكم إلى الله ورسوله ﷺ، جاء هذا جلياً في صلب الصحيفة في نص لا يحتمل التأول أو التمحل: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله ﷻ والى محمد ﷺ»[2].

وفي النهاية: «ينبغي التفريق بين سماحة الإسلام مع الآخرين في التعايش وحسن المعاملة حتى يتسنى للجميع أن يعيشوا في أمن وسلام، وبين السماح لهم بنفوذ يوصلهم إلى سدة الحكم، ومن ثم تُقصَي الشريعة عن واقع الحياة، ويعيش الناس في اضطراب وبعد عن شريعة الله ... »[3].

---

(١) السابق (ص١٠٥).
(٢) المشاركة في الحياة السياسية (ص١٨٠).
(٣) السابق (ص١٨٠).

سادسا: قولهم إن نظام الحكم في الإسلام ديمقراطي شورى وليس ثيوقراطياً ولا استبدادياً قول مركب من حق وباطل، فأما الحق فهو أن نظام الحكم في الإسلام شوريٌّ وليس ثيوقراطياً ولا استبدادياً، وأما الباطل فهو القول بأنه ديمقراطي، وإذا كان الشعب المسلم هو الذي يقول كلمته - سواء بنفسه أو من خلال أهل الحل والعقد - فهذا حق، والأمة هي صاحبة السلطان، ولكن ليس من حق الشعب ولا الأمة كلها أن ترفع إلى سدة الحكم من يتبني مشروعاً مناهضاً للإسلام مناقضاً للشريعة؛ لأن الأمة كلها لا يسعها أن تخالف أحكام الشريعة باسم (الليبرالية).

سابعا: قياسهم الحرية السياسية على حرية العقيدة والعبادة قياس باطل، وذلك من وجهين:

١- أن الحرية السياسية التي يقصدونها هي إعطاء الحق للكافر والمجوسي والنصراني والمبتدع بدعة مكفرة أن يصل إلى الحكم، وهذا ممنوع شرعاً بالنص والإجماع، قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النساء: ١٤١]، والقياس في معرض النص أو الإجماع باطل.

٢- أن حرية العقيدة والعبادة سلوك فردي قاصر لا ينعكس بضرر على المجتمع المسلم ولا على الدين الإسلامي، أما الحرية السياسية بالمعنى الذي يذهبون إليه، سلوك جماعي متعدي، يترتب عليه لا محالة ضرر بالإسلام والمسلمين، فهو إذاً قياس مع الفارق؛ فهو باطل.

ومن خلال هذه المناقشة يتضح لنا بطلان هذا المذهب وسقوطه:

ومما يزيد ذلك الأمر وضوحا ما يلي:

١- أن التعددية السياسية هدفها إقناع الشعب بتطبيق مبادئ وأهداف وبرامج الأحزاب؛ ومن البديهي أن أحد أسس الأحزاب غير الإسلامية هو مناهضة القيم

الإسلامية، في حين ينص دستور الدولة الإسلامية على حماية الدين ونشر القيم الدينية.

٢- تهدف الأحزاب السياسية غير الإسلامية إلى نشر أسسها العقائدية والتمهيد لإبعاد الناس عن الدين وتوفير أسباب الارتداد عن الدين، ونظراً إلى أن الفقه الإسلامي يوجب قتل المرتد، فإن هذا الأمر يتنافى مع النظام الاجتماعي المدني والسياسي، ويتعارض مع أحكام الارتداد في الشريعة الإسلامية.

٣- أن غاية التعددية السياسية هي ممارسة النشاط المنظم من قبل الناشطين السياسيين في داخل النظام والدولة الإسلامية، وعلى هذا فإن أساس التعددية السياسية يقوم على مبدأ التمسك بالدستور وسائر قوانين الدولة، ومن الطبيعي أن دستور الدولة الإسلامية مبني على القرآن وسائر النصوص الدينية والسيرة والإجماع، وهذه كلها ترفض ظهور حزب سياسي غير ملتزم بالعقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة الفريق الثاني وهم القائلون بجواز التعددية في إطار الشرع

إذا نظرنا إلى الأدلة التي استدل بها هذا الفريق من العلماء والدعاة، نلاحظ الآتي:

أولاً: واجب الحسبة السياسية بما يتضمنه من إسداء النصح للحكام وأمرِهم بالمعروف ونهيِهم عن المنكر ومراقبتِهم ومحاسبتِهم أطرِهم على الحق أطراً وحملِهم على الجادة حملاً، هذا الواجب لا ينازع فيه أحد، وهو من آكد الواجبات، والأدلة عليه أكثر من أن تحصى، وما ساقوه من الأدلة فيه الكفاية، لكن موضع النزاع في ادعائهم أن الأمة لا يتسنى لها القيام بهذا الواجب الكبير إلا من خلال نظام الأحزاب، فهل يسلم لهم هذا الادعاء؟

إن نظام الأحزاب مجرد آلية من الآليات التي يمكن أن يتحقق من خلالها هذا الواجب، ولكنه ليس هو الآلية الوحيدة، ولا يمكن لأحد أن يدعي ذلك، ولا أن يدعي أنها أفضل الآليات، وإذا قال قائل إن جماعة أهل الحل والعقد التي يمكن أن تتشكل بالانتخاب العام هي أفضل الآليات التي يمكن من خلالها القيام بواجب الحسبة السياسية وما يشتمل عليه من واجبات؛ فهل يكون قوله أقل قبولاً ممن يقول بأفضلية آلية الأحزاب السياسية؟

غاية ما يمكن أن يقال – لدى اختيار الآليات – إن نظام الأحزاب يجوز العمل به إذا تحقق فيه شرط المشروعية، أي إذا تأكدنا أو غلب على ظننا أنه لا يشتمل على مخالفة شرعية، وأنه يحقق المصلحة بما لا يجلب مفسدة أربي منها، وهذا هو الذي يقال في جميع الآليات التي يمكن أن نبتكرها أو نقتبسها من غيرنا، أما أن نحتم أنها الوسيلة الوحيدة أو أنها أفضل الوسائل، ثم نبني على ذلك القول بضرورة العمل بها، فهذا ما يصعب القول به إلا بعد السبر الكامل لكل الآليات وتقسيمها تقسيماً دقيقاً من وجوه متعددة، والنظر

والترجيح بحسب ميزان المصالح والمفاسد، هذا كله يعد مروورها جميعاً بمختبر المشروعية.

وقول الله ﷻ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ليس أصلاً للقول بجواز التعددية السياسية، وإنما فقط هو أصل للقول بأنه يجب على الأمة أن يكون فيها مؤسسة تقوم بالواجب الكفائي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله لكن ما شكل هذه المؤسسة وما صفاتها الفنية؟ هذا ما لا يمكن أن نحمله على الآية وإلا كنا متقولين على الله تعالى، قصدنا أو لم نقصد.

ثم إن الأمة كلها مأمورة بعد ذلك بالقيام بواجب الحسبة بما فيها الإمام وحكومته، فهل إذا قلنا بأن المعارضة هي الصياغة الفعالة لهذا الواجب هل يعني هذا دخول الأمة كلها بما فيها حكومتها في حزب المعارضة؟

وما قيل في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقال في واجب الشورى، فإن الشورى واجبة على الأمة وعلى نظامها الحاكم، لكن ما هي الآلية الفعالة التي يمكن من خلالها القيام بهذا الواجب الكبير؛ ليس في الآيات الآمرة بالشورى ما يدل على أن النظام الحزبي هو الآلية الوحيدة، وليس في الأحاديث ولا أحداث السيرة ما يدل على تعين النظام الحزبي كأداة تمارس من خلالها الشورى، فالتعددية إذاً لم تتعين كوسيلة لتطبيق الشورى.

وقد يقال: «إن أحداً لم يَدَّعِ أن التعددية هي السبيل الأوحد لتحقيق واجب الشورى، ولكن الدعوى أنها أرشد النماذج العملية لتطبيق هذا الواجب أو من أرشد هذه النماذج»[1]، ويجاب عن هذا بأن هذه الدعوى أيضاً محل نظر، وعلى الذي يدعي دعوى أن يقيم عليها الدليل، وهل النظام الحزبي المعمول به في بلاد الديمقراطية نفسها

---

(١) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي (ص٨٨).

أكثر رشداً وأجدى في العمل بالشورى من النظام الإسلامي الذي كان ينيط واجب الشورى بأهل الحل والعقد من الأمة؟

إن الشورى في العهد النبوي والعهد الراشدي كانت تدار على أعلى مستوى برغم بساطة الحياة آنذاك، وكانت تؤتي ثمارها في إحراز الصواب وتحقيق إرادة الأمة وسلطانها، ولم يكن ثَمَّ نظام حزبي ولا أحزاب معارضة ولا تعددية سياسية.

وإن الشورى في النظام الديمقراطي الغربي - في ظل الأحزاب والتعددية والمعارضة الملتهبة - يُلعب بها لعباً، حيث نرى القرارات الكبرى للأمم العظمى التي ترفع شعار الديمقراطية تُصنع وتُمرر وتُنفذ على خلاف مصالح الشعوب وعلى نقيض إرادتها، والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد ذكرنا بعضاً منها أثناء الحديث عن الديمقراطية.

فأي مستند من الواقع أو التاريخ لهذه الدعوى التي يجازف بها أصحابها ويزجون بها في مزدحم الدعاوى والمزاعم؟

ثانيا: المعارضة التي هي حق كل مسلم في أن يبدي رأيه بما يحقق مصلحة الجماعة، هذه المعارضة حق، وما ساقوه من شواهد عليها حق كذلك، لكننا - قبل مناقشة وجه الدلالة - نود أن نسجل ملاحظة هامة، وهي أن المعارضة بهذا المعنى - والتي تدخل في إطار الحسبة السياسية - بينها وبين المعارضة الحزبية بالمفهوم الغربي فروق جوهرية، هذه الفروق تجعل المعارضة الإسلامية التي هي من الحسبة السياسية شيء والمعارضة الحزبية شيء آخر، مما يجعلنا نميل إلى مصطلح الحسبة في مقابلة المعارضة الحزبية، وهذه الفروق هي:

١- الحسبة السياسية تقوم على إحداث التغيير المطلوب وفق المقررات الشرعية انطلاقاً من النصوص المتكاثرة الداعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فالدعوى للتغيير وليس للإعلان فقط، وهذا يعني أن النظام السياسي الإسلامي لا يقف من المنكرات موقفاً سلبياً، بل موقفه إيجابي.. وعند امتناع الحكومة عن الاستجابة على أساس

أنها لا تري ما تراه الحسبة؛ فإنه بالإمكان اللجوء إلى المحكمة للفصل في ذلك، والذي يكون حكمها ملزماً للأطراف جميعا.

وأما المعارضة السياسية فليس فيها سوى الإعلان أن ذلك الأمر الفلاني باطل، وتنظيم مظاهرة من أجل ذلك، أو الإضراب كنوع من الاعتراض على ما يرونه من الأمور باطلاً، لكنهم لا يملكون التغيير؛ لأن التغيير بيد الأغلبية، وكل ما تملكه المعارضة تنبيه الأغلبية على ذلك، أو إشعار العامة على أمل أن يكون ذلك رصيداً لهم في الانتخابات القادمة...

٢- الحسبة في عملها تسعى لإقامة المجتمع على الجادة.. فإن المجتمع في حاجة إلى أن يقام على الجادة في أمور كثيرة كالتعليم والصحة والسياسة والاقتصاد، والحسبة تعمل على التزام المجتمع بذلك..

وأما المعارضة فإن جهدها كله منصب على الوصول إلى الحكم، وما تظهره من آراء أو أقوال أو تصورات أو اعتراضات، وما تقدمه من رؤى في الإصلاح؛ فإن الهدف من ذلك أن يكون معيناً ومساعدا في الوصول إلى الحكم...

٣- الحسبة لا تعتمد في عملها على قوتها العددية، وإنما ينبثق عملها من الاحتكام إلى محددات وأمور متفق عليها بين الجميع، وتملك الإلزام بالحق عن طريق اللجوء إلى المحكمة.

بينما المعارضة تعتمد في عملها وقدرتها على التأثير في القرارات لا على صواب منطقها ولا جودة رأيها وفائدته للأمة، وإنما تعتمد على الكثرة العددية.

٤- الحسبة تنطلق من نظام سياسي يعتمد الشريعة حجة ومرجعاً يُرجع إليه، ومن ثم فما وافق الشريعة فهو حق وصواب، وما خالفها فهو خطأ وباطل، بغض النظر عن أعداد القائلين في كل حالة...

وأما المعارضة فإن الحجة فيها راجعة للأغلبية، فلا يمكن وصف رأي أو تصور بالبطلان حتى لو كان خطأً تماماً إذا حاز على الأغلبية ووافقت عليه الأكثرية؛ إذ لا معنى للصواب عندهم إلا أن يكون ذلك موافَقاً عليه من الأغلبية، وحينئذ يمتنع الاعتراض عليه أمام المحاكم، ويصبح نافذ العمل بمجرد إقراره، وتكون في النهاية الأغلبية هي المتحكمة في مصائر الأمة، حتى لو كانت أغلبية صورية أو كانت أغلبية جاهلة أو فاسدة.

٥- الحسبة وجودها ونشاطها غير مرتبط أو متوقف على الاعتراض على تصرفات الحكومة، بل هي تعمل مع الحكومة في الاتجاه نفسه، وتشارك عن طريق العمل الإيجابي مع الحكومة في تحقيق أهداف المجتمع؛ ولذلك فإن الحسبة تظل مزدهرة في حالة استقامة الراعي وفي حالة اعوجاجه..

أما المعارضة فإنها قائمة على أساس التربص بتصرفات الحكومة ومخالفتها، وهي بمقتضى قيامها تعد نفسها البديل للحكومة؛ فهي لم تقم إلا لمعارضة الحكومة لا لمعاونتها»[1].

ولو أننا نزلنا وسلمنا بأن المعارضة التي يعنونها هي المعارضة بالمعنى الشرعي، فإننا مع ذلك ننازعهم فيما ذهبوا إليه من أن النظام الحزبي هو الآلية المثلى لتطبيق وإنفاذ هذا الواجب، ولا يعني هذا أن نقول بأن المعارضة الفردية أفضل من الجماعية، وإنما نعني أن هناك من الآليات ما يجعلهم على الأقل يعيدون النظر في هذا الادعاء، ولا أَمَلُّ أن أكرر أن المؤسسة الإسلامية العظمى التي لم تَمَلَّ كتب الفقه الإسلامي من تكرار ذكرها - وهي جماعة أهل الحل والعقد - هي الآلية ذات الجدوى الكبيرة، خاصة إذا وضعت لها أسس وقواعد وضوابط، وإذا نص الدستور على صلاحياتها، وإذا توفر لها

---

(١) السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف (٢مجلة البيان العدد) (ص٢١٥) ١٨رجب ١٤٢٦ - أغسطس ٢٠٠٥.

من الوسائل ما يجعل طريقة تكوينها وطريقة ممارستها لعملها مناسبة وملائمة لظروف الواقع الحالي ومعطياته.

ثالثا: الاستدلال بالسياسة الشرعية يكون وجيهاً إذا ثبت أن نظام الأحزاب لا يشتمل على مخالفة شرعية، ولا ينطوي على مفاسد أربي مما قد يحققه من مصالح؛ لأن السياسة الشرعية تقضي بالتوسعة في دائرة الآليات والوسائل، ولا يشترط فيها أن يكون الشرع قد نطق بها، ولكن يشترط فيها ألا تخالف قواعد الشرع وأحكامه، وألا تشتمل على مفاسد أكثر من المصالح المتوخاة منها.

رابعا: القول بأن قواعد المصلحة والنظر في المآلات تقود إلى القول بجواز التعددية السياسية؛ لأن سلبياتها لو قيست بسلبيات نظام الحزب الواحد وفلسفة الحكم الأحادية لكان من الفقه القول باحتمال سلبياتها لدفع ما هو أشد منها- هذا القول ينطوي على إهمال وإغفال يجعل الدليل ينقصه الإحكام، لأن الاكفتاء بالموازنة بين نظام الأحزاب المتعددة وبين نظام الحزب الواحد الاستبدادي، مع إغفال النظام السياسي الإسلامي وإخراجه من ساحة الموازنة، يفضي حتما إلى خلل في النتيجة؛ إذْ ما المانع أن يكون النظام الإسلامي أفضل من النظامين الذين حدثت الموازنة بينهما.

فإذا لم نقع في هذا الخطأ الفاحش وقعنا فيما هو أفحش منه وأفدح، وهو تصنيف النظام السياسي الإسلامي ضمن النظم الأحادية المستبدة، وكلا النتيجتين لا يخفى ما فيهما من عوار وبوار.

إن مثل هذه الموازنة تصلح وتفلح لو أننا نتحدث عن حال الاضطرار والاقتهار، ونقول إذا كنا لا نستطيع إقامة النظام الإسلامي، واضطررنا اضطراراً إلى اختيار أحد الشرين: إما نظام الأحزاب المتعددة أو نظام الحزب الواحد، فالفقه عندئذ يقضي بدفع أعظم المفسدتين واختيار أهون الشريين.

لكننا بصدد الحديث عن مدى قبول النظام السياسي الإسلامي لفكرة التعددية السياسية، وعن مدى شرعية قيام الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية، وهذه حال ليست تسمى بحال الاضطرار أو الاقتهار.

رابعا: أما الاستدلال بقاعدة سد الذرائع على أن التعددية السياسية تحول دون الفتن والانقلابات والأعمال السرية التي تحاك في الظلام وتسعى في السراديب المظلمة لافتعال الثورات الدامية وحركات الخروج المسلح؛ ومن ثم فالتعددية مشروعة، هذا الاستدلال ينطوي على تحكم وتعسف يتمثل في حلقة مقحمة على سلسلة الدليل.

فلا أحد ينازع في أن منع الفتن أحد مقاصد التشريع، ولا أحد يجادل في أن حركات الخروج المسلح لم تجلب إلا المفاسد والشرور على مدى التاريخ الإسلامي، ولا أحد يخالف في أن تباين الرؤى والتقديرات واقع بشري جاثم، ولكن المنازعة والمجادلة والمخالفة تكون في جعل التعددية السياسية سبيلا لدفع هذه الفتن وتوقي غوائل وقوعها.

لأنه لو قال قائل: إن الأحزاب السياسية المتعارضة، مهما كانت الضوابط المفروضة عليها لو قامت في أمة متدينة لا تسلم للنظرية الليبرالية، وتتدين باعتقاداتها وممارساتها، لكانت سبباً في فتن وشرور، ولشجعت على الخروج المسلح بوصفها كيانات ذات ثقل، لو قال هذا قائل لكان لقوله وجاهة لا تقل عن وجاهة القائلين بأن التعددية سبيل للاستقرار وذريعة لمنع الفتن.

ولأن التعددية الحزبية التي وقعت بالفعل في الأمة الإسلامية في صورة الفرق التي تبنت مقالات، واتخذت منها ذريعة للخروج المسلح والفتن والثورات مثل الخوارج والقرامطة وجماعة المختار ابن عبيد الثقفي وجماعة ابن الأشعث وغيرهم، هذه التعددية لم تحدث الاستقرار المطلوب، برغم ما أتيح لها من حرية العقيدة، إلى حد أن عليا ﷺ قال للخوارج الأوائل (الحرورية): «لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولن نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا».

ومع ذلك آثرت الخوارج طريق الصراع الدامي، فهذه التعددية السياسية التي فرضت على الأمة فرضا، واضطرت الأمة أن تسلم لها اضطرارا وتعاملت معها بموضوعية وعدل، هذه التعددية لم تكن مصدر استقرار، بل كانت على العكس مصدر قلق مستمر وصراع دائم.

ولقد شهدت القرون المفضلة الأولى كثيرًا من حركات الخروج المسلح، وكثيراً من الفتن التي حذر منها الرسول ﷺ ونبأ الأمة بوقوعها في أحاديث كثيرة بلغت لصدق ما نبأت به حد الإعجاز الذي جعلها من دلائل النبوة؛ فلماذا لم تهتد الأمة الإسلامية إلى نظام التعددية؟ ولماذا لم يرشدها رسول الله ﷺ إلى هذا النظام العاصم من الفتنة؟!

أيصح أن يقال: إن الأمة المهدية التي لا تجتمع على ضلالة، والتي لا تخلو منها الطائفة الناجية المنصورة ذهلت – وهي قريبة عهد بالوحي – عن سبل الرشاد؟ وضلت – وهي في القرون المشهود لها بالفضل – عن الوسائل التي تحميها من شرور الفتنة ؟

خامسا: قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب قاعدة مسلمة، لكن من قال إن واجبات الشورى والحسبة والرقابة على الولاة والتوعية السياسية للأمة وتربية الكوادر السياسية وغير ذلك، لا تتم إلا بالتعددية السياسية ؟

سادسا: الاستدلال بالسوابق التاريخية على مشروعية التعددية السياسية استدلال معكوس؛ يصح الاستدلال به على عدم المشروعية؛ لأن هذه الفرق قد ورد ذمها في الأحاديث الصحيحة، فعن معاوية رضي الله عنه قال: « أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَهِيَ الْجَمَاعَةُ »[(١)]، وهذا الحديث من الأحاديث التي تلقتها الأمة

---

(١) صحيح: رواه أبو داود في السنن ك السنة باب شرح السنة برقم"٣٩٨٤"(ج٦ص٢٧٤٢)، والدارمي في السنن ك السير باب في إفتراق الأمة برقم"٢٤٣٨"(ج٣ص١٣٦٠)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦٦٠٠"(ج١٤ص٦٦٣٢)، والطبراني في الكبير برقم "١٦٢٨٣" (ج١٩ص٩٠٣١)وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم"٢٠٤".

بالقبول، وله روايات متعددة متعاضدة.

كما ورد عن النبي ﷺ النهي عنها في حديث حذيفة: وفيه: « قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: ... فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»[1].

وقد مضت السنة بهجر أهل البدع والأهواء والتثريب عليهم وزجرهم وعدم مجالستهم، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾[هود: ١١٣]، قال القرطبي عن هذه الآية أنها: «دالة على هجران أهل الكفر والمعاصي من أهل البدع وغيرهم»[2].

وقد نقل الاتفاق على وجوب هجر أهل البدع غير واحد من العلماء منهم: البغوي[3] رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح السنة.

ومستند الإجماع أحاديث كثيرة منها ما رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ، ومَجُوسُ أُمَّتِي الَّذِينَ يَقُولُونَ: لَا قَدَرَ، إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ»[4].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الفتن باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة برقم "٦٥٨٦" (ج١١ص٥٣١٨)، ٢٤٦)، وابن ماجة ك الفتن باب العزلة برقم"٣٩٧٧" (ج٥ص٢١١٢)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب هل بعد هذا الخير من شر ... برقم"٣٥٤" (ج١ص٢٦٩)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم"١٥٢٧٧" (ج٢٢ص١٠٩٢١)، ونعيم بن حماد في الفتن برقم"٣٤٢" (ص١٣٤)، وأبو عمرو الدانى في السنن الواردة في الفتن برقم"١٣٢"(ج١ص٨١).

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٥/ ٣٣٣٦.

(٣) شرح السنة (١/ ٢٢٦).

(٤) إسناد ضعيف: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"٥٤٣٣" (ج٥ص٢٢٤٨)، وعبد الله بن الإمام أحمد في السنة برقم"٨١٣"(ج١ص٢٥٩)، والطبرانى في مسند الشاميين برقم"٣٥٧٥" (ج٥ص٢٢٤٤)، وابن بطه العكبري في الإبانة الكبرى برقم"٨٩١"(ج٢ص٨٤٠)، وابن الجوزي في العلل المتناهية ك السنة وذم البدعة باب ذكر القدر والقدرية برقم"٢٢٠" (ج١ص٢٠١)، والحديث فيه عمر بن عبد الله المدني وهو ضعيف الحديث.

فهل يمكن في ظل هذا أن نقول إن الفرق الضالة التي مزقت أمة الإسلام في الماضي تصلح أن تكون مستنداً للقول بالتعددية السياسية؟ اللهم لا.

سابعا: الشريعة لا تمنع الاستفادة بتجارب الآخرين، هذا صحيح، ولكنه مشروط بأن تكون هذه الوسائل والآليات التي نقتبسها من الآخرين لا تشتمل على مخالفة شرعية ولا على مفاسد أربي من المصالح المتوخاة منها.

ثامنا: المذاهب الفقهية تصلح أن تكون أصلا للتعددية الفكرية المؤطرة بإطار القواعد الشرعية والأصول الكلية، لكن صلاحيتها لأن تكون أصلا للتعددية السياسية فيه نظر؛ لأن كل مذهب من هذه المذاهب لا يرى ضرورة حمل الناس على العمل بمقتضاه، بينما كل حزب من الأحزاب يسعى لحمل الأمة على إقرار برنامجه ووضعه موضع التنفيذ، وقد عرض أبو منصور على مالك أن يحمل الناس على الموطأ فرفض، ولأن الرؤى تتغير داخل المذهب الواحد من شخص لآخر ومن زمان لآخر وهذا ما لا تتسع له الأحزاب السياسية.

المطلب الثالث: مناقشة أدلة القائلين بالمنع

أولاً: استدلال هذا الفريق بأن ذكر الأحزاب في القرآن جاء مقروناً بالذم لا ينهض للقول بعدم جواز الأحزاب السياسية؛ لأن المفهوم الحديث للحزب السياسي يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي ورد ذكره في القرآن الكريم على سبيل الذم، إن الحزب بالمفهوم المعاصر مجموعة متآلفة من الناس يجمع بينهم وحدة الاتجاه السياسي داخل الإطار الإسلامي(١)، فمجرد التشابه في الاسم لا يقضي بالتساوي في الذم ثم في الحكم، ولأن مصطلح الحزب في القرآن والسنة لا يدل بذاته على قبول أو رفض ولا على مدح أو ذم، فالمشركون حزب الشيطان والمؤمنون حزب الله، وإنما القبول والرفض يرجع إلى المبادئ والمقاصد التي يقوم عليها الحزب(٢).

فإن قيل إن موضع الدلالة ليس مجرد اقتران الذم بمصطلح الحزب، وإنما هو اقترانه بتعددية الأحزاب أو بصيغة الجمع الدالة على التعددية، فيقال: إن الذم اقترن أيضا بلفظ الحزب مفرداً في قول الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾[المجادلة: ١٩].

ثانيا: قولهم: إن الأحزاب مظنة الفرقة والخلاف، وقد نهي الله عن الفرقة وأمر بالوحدة والاجتماع، هذا القول اعتُرِض عليه بأن التعدد لا يعني بالضرورة التفرق، كما أن بعض الاختلاف ليس ممقوتا، مثل الاختلاف في الرأي نتيجة الاختلاف في الاجتهاد؛ ولذلك اختلف الصحابة في مسائل فرعية كثيرة، ولم يضرهم ذلك شيئا، بل

---

(١) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي (ص٥٠).

(٢) انظر: التعددية السياسية، د. ندل جبر (ص١٩)، والفكر السياسي المعاصر عند الأخوان المسلمين، د. توفيق يوسف الواعي (ص٩٤-٩٥).

اختلفوا في عصر النبي ﷺ في بعض القضايا مثل اختلافهم في صلاة العصر في طريقهم إلى بني قريظة، وهي قضية مشهورة، ولم يوجه الرسول الكريم لوماً إلى أي من الفريقين المختلفين، وقد اعتبر بعضهم هذا النوع من الاختلاف من باب الرحمة التي وسع بها على الأمة، وفيه ورد الأثر «اختلاف أمتي رحمة»، وفيه أُلف كتاب «رحمة الأمة باختلاف الأئمة»، ونقلوا عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أنه لم يكن يود أن الصحابة لم يختلفوا؛ لأن اختلافهم فتح باب السعة والمرونة واليسر للأئمة، بتعدد المشارب وتنوع المنازع، وبعضهم جعل اختلاف الرحمة يتمثل في اختلاف الناس في علومهم وصناعاتهم، وبذلك تسد الثغرات وتلبي الحاجات المتعددة والمتنوعة للجماعات، والقرآن يعتبر اختلاف الألسنة والألوان آية من آيات الله تعالى في خلقه، يعقلها العالمون منهم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾[الروم: ٢٢][(١)].

فليس كل اختلاف يؤدي إلى الفرقة، وإنما يؤدي الاختلاف إلى الفرقة والخلاف إذا اختلفت موازين الحوار وأهدرت شرائطه، فليست المشكلة في التعددية وإنما المشكلة في الكيفية التي تدار بها[(٢)]، والأدلة التي تحض على الاجتماع وتنهي عن التفرق لا تحمل على مجرد تفاوت الآراء في المسائل الاجتهادية أو في مسائل الرأي والتدبير، وإنما تحمل على التفرق في الأصول الكلية كالذي خالفت به الجماعات الضالة جماعة المسلمين[(٣)].

وهذا الاعتراض يمكن أن يجاب عنه بأن موضع النزاع ليس هو مجرد وجود

(١) فقه الدولة في الإسلام للقرضاوي (ص١٥٣).

(٢) انظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي (ص٤١-٤٢). ط١، ١٩٩٣م، والتعددية السياسية، د. دندل جبر (ص٣٩).

(٣) انظر التعددية السياسية، د.صلاح الصاوي (٥١-٥٢).

الخلاف الفقهي فقط، أو وجود التفاوت والاختلاف في وجهات النظر وحسب، وإنما المنهي عنه هو التفرق الناجم عن ذلك الاختلاف، وهو الذي تكرسه الأحزاب السياسية، فإن قيام أحزاب سياسية يتبني كل حزب منها برنامجاً قائما على اختيارات فقهية، ويتنافس كل حزب منها على كسب تأييد الأغلبية، هو الذي يفرق الأمة، لا مجرد الاختلاف في الرؤى والاختيارات الفقهية الفروعية.

وسبب نزول الآيات التي نزلت من آل عمران يؤكد هذا، فإن الصحابيين الذين اختلفا لم يكن اختلافهما راجعاً إلى فروع أو أصول، وإنما كان راجعا إلى تعصب كل منهما إلى حزبه، وعصبيته لطائفته.

ثالثا: الاستدلال بالنصوص التي تعقد الموالاة بين المؤمنين على أساس الإيمان، وتأبي أن يعقد شيء من الولاء على ما دون الإيمان، اعْتُرِضَ عليه بأن هذا الأصل لا علاقة له بالتعددية الحزبية إذا جرت على الساحة الإسلامية ولم تخرج عن إطار القواعد الشرعية؛ لأنها تكون في دائرة الشورى والاجتهادات الفقهية، وقد وقع مثل هذه الاختلافات بين الصحابة ومن جاء بعدهم من السلف فما قدح في ولائهم ومحبتهم[(١)].

رابعا: أما بالنسبة لتزكية الإنسان نفسه فليس ممنوعاً دائماً؛ ولكنه يجوز للحاجة، وقد قال يوسف للملك: ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [يوسف: ٥٥]، فقد زكى نبي الله يوسف نفسه لدى الملك بقوله ﴿إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾. قال ابن كثير «مدح نفسه، ويجوز للرجل ذلك إذا جُهل أمرُه للحاجة»[(٢)]، فتزكية المنتسبين إلى الأحزاب أنفسهم في الدعاية الانتخابية لا تعتبر مانعةً من مشروعية الأحزاب، خاصةً إذا علمنا أن التزكية والمدح لا يكون للأشخاص المنتسبين للأحزاب بقدر ما يكون

---

(١) انظر: التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي (ص٥٥)، والتعددية السياسية، د. ندل جبر (ص٤٧).
(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٦٣٣)، وانظر أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٥٥)، وروح المعاني (١٣/ ٥).

إبرازاً لمحاسن برنامج الحزب.

وأما الطعن والتجريح واللمز وغيره فهو ممنوع، ومنعه وتحريمه لا يلزم منه تحريم الأحزاب؛ لأن هذه الأخلاق ليست ملازمة للأحزاب لا تنفك عنها، وبالإمكان تجاوزها ببعض الإجراءات القانونية والسياسية.

والإطراء للنفس الذي يقابله تنقيص الآخرين ممنوع شرعا، «لكن إذا قدم الإنسان نفسه ذاكراً مؤهلات سبقه واستحقاقه فلا مانع من ذلك شرعاً ما دام القصد ليس تكبراً ولا بغياً»(١).

خامسا: أحاديث النهي عن طلب الإمارة صحيحة، ولكن اعتُرِضَ على دلالتها على تحريم التعددية السياسية؛ لأن طلب الولاية إذا كان صادراً عن قناعة الطالب لها بأن لديه من البرامج ما هو أصلح للأمة من غيره فإنه يلحق بالصورة التي استثناها العلماء من النهي وهي أن تتعين عليه، وقد قال يوسف عليه السلام، للملك ﴿ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ﴾. قال القرطبي معلقاً على الآية: «ودلت الآية أيضا على جواز أن يخطب الإنسان عملاً يكون له أهلاً فإن قيل: فقد روى مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ: « يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا »(٢).

وعن أبي بردة قال: قَالَ: قَالَ أَبُو مُوسَى: أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَمَعِي رَجُلَانِ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ أَحَدُهُمَا، عَنْ يَمِينِي وَالْآخَرُ عَنْ يَسَارِي، فَكِلَاهُمَا سَأَلَ الْعَمَلَ وَالنَّبِيُّ ﷺ

---

(١) المشاركة في الحياة السياسية (ص٩٥).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الأيمان والنذر باب قوله تعالى ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ برقم"٦١٦٢" (ج١٠ص٤٩٧٤)، ومسلم ك الإيمان باب ندب من حلف يمينا ..... برقم"٣١٢٨"(ج٥ ص٢١٣٨).

يَسْتَاكُ، فَقَالَ: مَا تَقُولُ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ؟، قَالَ: فَقُلْتُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَطْلَعَانِي عَلَى مَا فِي أَنْفُسِهِمَا وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ الْعَمَلَ، قَالَ وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتَ شَفَتِهِ وَقَدْ قَلَصَتْ، فَقَالَ: لَنْ أَوْ لَا نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ»[1] وذكر الحديث ... فالجواب: أولا: أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأى أن ذلك فرض متعين عليه؛ فإنه لم يكن هناك غيره، وهكذا الحكم اليوم: لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه، ووجب أن يتولاه، ويسأل ذلك ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك كما قال يوسف عليه السلام»[2].

ولكن يمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بأن مسألة طلب الولاية لدى الأحزاب مسألة أكبر من أن تحمل على هذه التأويلات؛ لأنها حرص دائم وتنافس مستمر من جميع الأحزاب، وهذا الحرص الدائم والتنافس المستمر هو الذي يفضي - ولو مع مرور الزمن وطول الأمد ونسيان الضوابط - إلي التهارج والتقاتل وسفك الدماء وانتهاك الأعراض.

إن سلوك الأحزاب في هذه المسألة لا يقف عند حد العرض والطلب، وإنما يتعداه إلى السعي الحثيث، والحرص والتنافس الحاد؛ وهذا لا يقاس بحال يوسف عليه السلام.

سادسا: النصوص التي تنهي عن منازعة الإمام وتأمر بطاعته خارجة عن محل

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب النهى عن طلب الإمارة برقم "٣٤٠٩" (ج ٥ ص ٢٣٨٩)، وأبوداود في السنن ك الحدود باب الحكم فيمن أرتد برقم"٣٧٩٣" (ج٦ص٢٥٨٩) والإمام أحمد في المسند برقم"١٩٢٢٦" (ج١٦ص٧٩٦١)، وأبوعوانة في مسنده برقم"٤٧٠٠" (ج٦ص٢٨٢٠)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم "١٥٤٧٤" (ج٢٣ص١١٠٧٨).

(٢) تفسير القرطبي (٥/ ٣٤٤٥)

النزاع؛ لأن المفترض - إن سلمنا بمشروعية الأحزاب - أن يكون هناك تسليم من الكافة بما فيهم الإمام بنصوص الدستور التي تقضي بحق المعارضة في السعي إلى السلطة، وتقضي بحق تداول السلطة وبتحديد مدة الإمام، ينص عليها نصاً في الدستور، وفي هذه الحالة يكون السعي إلى السلطة بالوسائل المشروعة مشروعاً، ولا يوصف بأنه منازعةً ولا خروجاً على الحاكم ولا انتزاعاً للسلطة.

سابعا: انعدام السوابق التاريخية ليس دليلاً على عدم مشروعية التعددية السياسية؛ لأن التعددية السياسية من الوسائل والآليات، وهي ليست توقيفية حتى يشترط فيها أن تكون على مثال سابق.

المطلب الرابع: الترجيح

إذا كنا نريد أن نقتبس من غيرنا فكرة من الأفكار أو آلية من الآليات أو أي شيء مبتكر مما توصلت إليه عقول البشر وتجاربهم؛ فمن الطبيعي أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: ما هو الدافع إلى هذا الاقتباس وما هي الحاجة إليه؟

وهو سؤال بديهي تفرضه طبيعة الاختلاف بين البيئات، وتحتمه ظاهرة التباين بين الشعوب والأمم في التكوين العقائدي والأيديولوجي والسلوكي والاجتماعي وغير ذلك، ولا يعد هذا تعويقاً للتبادل الثقافي والحضاري بين الأمم، وممارسة كل أمة حقها في ارتضاء ما يناسبها ونبذ ورفض ما لا يتناسب معها لا يقل أهمية ومشروعية عن التبادل الثقافي والحضاري مع الأمم الأخرى.

فما هو الدافع لاقتباس فكرة التعددية السياسية وآلية الأحزاب والمعارضة من الغرب؟ وما هي الحاجة إلى هذا الاقتباس؟ سؤال لابد أن نسأله لأنفسنا قبل أن نبحث عن مدى المشروعية وعن مدى تحقق المصلحة.

يجيب على هذا السؤال القائلون بجواز التعددية السياسية وبجواز قيام الأحزاب المتعارضة، فيقولون: إن الدافع إلى اقتباس هذه الآلية من الغرب هو منع الاستبداد، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في الشورى والحسبة، وتحقيق سلطان الأمة الذي مُنِحَته من شريعة الله، وتحقيق كثير من المصالح كالتوعية السياسية وتربية القادة السياسيين، ودفع كثير من المفاسد كالخروج على الحكام والعمل في الظلام.

وهو جواب - بالطبع - جيد، ويدل - إن دل- على حسن المقاصد وصدق النوايا، لكنه يوقفنا وجهاً لوجه أمام ما قدمه لنا الإسلام من أسس ومؤسسات ومن نظم وآليات، ومن نظام سياسي متكامل الأركان؛ لنجد أنفسنا أمام خيارين لا ثالث لهما إلا العدول عن فكرة الاقتباس تلك: فإما أن نتنكر لهذا النظام الرباني الفريد، وإما أن

نشكك في جدواه ونطعن في صلاحيته.

لقد طبقت الشورى في صدر الإسلام كما لم تطبق في أمة من الأمم على مدى التاريخ كله قديمه وحديثه؛ وبطبيعة الحال كانت هناك المؤسسة التي تطبق الشورى من خلالها، والتي كانت إرادة الأمة تتمثل فيها.

ولقد وجدت الحسبة والرقابة في صدر الإسلام وتحركت في واقع الحياة كما لم تتحرك في أمة من الأمم على مر العصور وكر الدهور؛ وبطبيعة الحال كانت هناك القناة الشرعية التي تجري فيها لتصب في المصب الذي تمضي نحوه وتسير إليه.

ولقد مارست الأمة الإسلامية آنذاك سلطانها في اختيار الأئمة وفي محاسبتهم ومراقبتهم؛ فما عدمت المؤسسات التي تحمي لها هذا السلطان وتضمن لها حقها في ممارسته والقيام به.

ولقد حققت الأمة الإسلامية في ظل نظامها ذاك ومؤسساتها تلك كل ما حلمت به البشرية من العدل والكرامة والحرية، وأماطت عنها كل ما أنهكها من الظلم والاستبداد والعسف.

وإذا كان خط الحياة السياسية قد انحرف عن مساره بعد عهد الراشدين؛ فإن ذلك لم يكن بسبب نقص في الهيكل النظري لنظام الحكم في الإسلام، ولا بسبب عجز النظرية السياسية الإسلامية عن تقديم الحلول لكل ما يعرض لمسار الحياة السياسية، وإنما كان ذلك راجعاً لعدة عوامل، أكبرها الفتنة التي أحاطت بالأمة واغتالت استقرارها؛ بسبب انشغالها بالفتوح الكثيرة وما ترتب على الفتوح من مسئوليات ممتدة، وأقلها تفريط الأمة في نظامها السياسي وفي المؤسسات التي قررها هذا النظام.

لقد كانت الأمة الإسلامية في نهاية عهد عمر تمر بمنعطف كبير في حياتها، وهو الانتقال من طور الحياة البسيطة إلى طور الحياة المعقدة المتشابكة؛ بسبب اتساع رقعتها واتساع مسئولياتها وانفتاحها على العالم شرقاً وغربا، وكان عليها وهي تمر بهذا المنعطف

الكبير الخطير أن ترسي النظم الفنية التي تنقل مؤسسات الحكم من النمط البسيط إلى النمط المركب، الذي يواكب ذلك التطور وتلك الوثبة التي وثبتها الأمة بُعَيْدَ خروجها سالمةً من فتنة الردة وإبَّان انطلاقتها الكبرى في أوائل عهد الراشدين.

في ذاك الأوان، وعلى رأس ذلك المنعطف الحاد، كانت الفتنة الكبرى تقبع في أقبية النفاق، وكانت الأفعى السبئية تتربص في جحرها للأمة الهادية المهدية، فلما طال عهد عمر الفاروق، واستحالت الخلافة في عهده غرباً حتى ارتوى الناس من العدل والخير وضربوا بعطن؛ لم تجد بداً في أن تنفث أول سم لها في ذؤابة خنجر أبي لؤلؤة، وترسله لينشب في خاصرة الفاروق، ومن ثم في خاصرة الأمة الإسلامية، ولينكسر الباب الذي ظل مغلقاً دون الفتن زمنا طويلاً.

وعادت الحية إلى حجرها لتمتص ردود الأفعال، ولتتحاشى اليقظة المؤقتة التي أحدثتها الضربة الموجعة، ولتنتظر عودة الغفلة إلى الأمة المحصنة الغافلة المؤمنة، المحصنةِ بإخلاصها عن معاقرة الخُبث والدَّسِّ، الغافلةِ بسماحتها وبذلها عن الملاحقة والانتقام، المؤمنةِ بدورها الإصلاحي في الحياة.

ومرت أعوام لم تكن كافية إلا لسكون الجرح وهدوء الجريح، سنحت بعدها الفرصة للأفعى الخبيثة، فانطلقت من جحرها تجاهر الأمة الإسلامية بالفتنة العمياء، وتصرع إمامها عثمان على مرأى ومسمع منها؛ وتمضي في طريقها المرسوم الذي وضعت خطته في السراديب المظلمة، إلى غايتها الكبرى وهي تفويت الفرصة على الأمة الرشيدة لإكمال صرحها السياسي الرشيد.

ونجحت إلى حد كبير في تفويت الفرصة على الأمة، وانشغلت الأمة بحروب طاحنة وفتن ساحقة أسلمتها إلى قبضة الاستبداد السياسي قبل أن تنقل مؤسساتها إلى الطور الذي يناسب تطور الحياة وتشابكها، وقبل أن تتخذ من التدابير والوسائل ما يحمي هذه المؤسسات ويضمن لها البقاء والاستمرار.

ولقد لهجت أقلام الفقهاء جميعاً بذكر مؤسسة أهل الحل والعقد، ولم يكن فقهاؤنا يتحدثون عن سراب يلهثون وراءه في يقظتهم، ولا عن حلم يداعبهم في نومهم، وإنما كانوا يتحدثون عن واقع عظيم يجلسون على أطلاله ويشاهدون آثاره الباهرة.

إن مؤسسة أهل الحل والعقد التي وُجدت يوم أن أرادت لها الأمة أن توجد، والتي يمكن أن توجد إذا أرادت الأمة ذلك وسعت إليه، إن هذه المؤسسة العظمى لهي الوسيلة الكبرى والذريعة العظمى لتحقيق كل ما يصبو إليه المنادون بالتعددية من عدل وحرية ومساواة وحسبة ورقابة وشورى ورشد ووعي ونضح ونمو.

هذه المؤسسة الإسلامية العظمى هي الأقدر على تحقيق كل ما تصبو إليه الأمة من رشد في حياتها السياسية، دون الاضطرار إلى تحمل ما لا داعي لتحمله من الشرور والأخطار، ودون الحاجة إلى تسول الوسائل والأساليب والآليات التي أوشكت أن تفلس في بلادها وتصير كبواخر القرون المنصرمة هيكلاً بلا مضمون.

وإذا كنا عاجزين عن إعادة تلك المؤسسة وعن وضع النظم الفنية والضوابط الدستورية التي تؤهلها للعمل، فنحن بالمثل عاجزون عن تطبيق نظام التعددية الحزبية بالشكل الذي يحقق لنا ما نصبو إليه، وإذا كنا قادرين على الثانية فنحن بالمثل قادرون على الأولى.

وبالجملة: الأمر متعلق بإرادتنا نحن، وبهمتنا نحن، فإن كان لدينا من الإرادة والهمة ما نحقق به رشداً سياسياً فسوف يتحقق لنا هذا الرشد بقدر إرادتنا وهمتنا، أما الوسيلة فإنها لا تحمل في ذاتها تحقيق الأحلام العظيمة.

إن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الوحيدة المناسبة لطبيعة هذه الأمة، ولطبيعة رسالتها، ولدورها في الحياة، فالأمة الإسلامية أمةٌ واحدة، دينها واحد، وعقيدتها واحدة، وقبلتها واحدة، وجميع ما فيها من روابط ووشائج تذوب في رابطة العقيدة ووشيجة الدين؛ فلا يناسبها إذاً إلا مؤسسة تمثل هذه الوحدة وتؤكدها وترسخها.

وليست بهذا تنتمي إلى الفلسفة الأحادية الاستبدادية؛ لأنها تمثل الأمة كلها، ولا تمثل

طائفة منها لا أغلبية ولا أقلية، فهي إذن فلسفة الوحدة وليست فلسفة الأحادية والاستبداد.

أما التعددية السياسية فهي لا تناسب إلا المجتمع التعددي الذي لا تربطه روابط العقيدة ولا وشائج الدين، المجتمع الليبرالي المتحرر من كل قيد والمنفلت من كل شرع.

بل إن هذه التعددية السياسية لا يمكن أن توجد بالفعل إلا على قاعدة من التعددية الثقافية والاجتماعية، والديمقراطية دائماً ترتبط بوجود الأحزاب التي تكون انعكاساً لوجود الجماعات المتعددة ذات القيم والأهداف والمصالح المختلفة[(١)].

ومع ذلك تعرضت آلية الأحزاب لانتقادات شديدة في الغرب ذاته، يقول (هارولد لاسكي) عن عيوب النظام الحزبي بنوعية: (نظام الحزبية ونظام الأحزاب المتنافسة) يقول: «في انجلترا مثلاً إذا اقتصر الأمر على حزبي المحافظين والعمال فسوف يضطر كثير من الموظفين لأن يختاروا بين بديلين ليس بينهم وبين أحدهما تجاوب كامل خلّاق، ولهذا السبب ينهض الادعاء بأن نظام الأحزاب المتعددة الذي يسمى عادة بنظام المجموعة يتلائم مع انقسام الرأي بصورة أكثر فاعلية، ولكن بناء على خبرتنا بنظام المجموعة، كما في فرنسا وحكومة ويمار في ألمانيا يبدو أنه مصحوب دائماً بعيبين خطيرين، ويكمن أكثر هذين العيبين أهمية في أن هذا النظام عندما يعمل تكون الطريقة الوحيدة التي يتحكم بها في السلطة التشريعية هي تنظيم نوع من الائتلاف بين المجموعات،ويكون من نتيجة ذلك أن يستعاض عن تحمل المسئولية بالمناورات وأن تصبح السياسة مجردة من التماسك وسعة الأفق...والعيب الثاني الذي يظهر بدرجة ملحوظة في فرنسا هو أن نظام المجموعة يميل إلى تجميع السلطة حول الأشخاص أكثر من تجميعها حول المبادئ»[(٢)].

---

(١) انظر: البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية، عبد الرضا الطعان (ص١٣)، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد.

(٢) مدخل إلى علم السياسية (ص٨٥).

وإذا كان النظام الحزبي في بلاده لم يسلم من النقد اللاذع، برغم أنه الانعكاس الطبيعي للبيئة الغربية ذات البنية الاجتماعية المفككة والثقافة الليبرالية المتعددة، فكيف إذا أُقحم في المنظومة الإسلامية التي تعمل في إطار الوحدة العقدية ؟!

إن التعددية السياسية جزء لا يتجزأ من منظومة حضارية وفكرية واجتماعية متكاملة، نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، وإن وجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع الإسلامي يتعارض تمام التعارض مع المنظومة الغربية، ويتعارض من ثم مع فكرة التعددية السياسية.

وإن أخطر ما تشكله هذه الأحزاب السياسية المتنافسة على الأمة الواحدة هو التفرق والاختلاف، والتشاحن والتباغض، والتنازع الذي يسلم إلى الضعف وذهاب الريح، وهي مفاسد متوقعة بدرجة كبيرة، ولسنا بحاجة إلى تحملها؛ لأن ما يمكن أن نحصله من مصالح عن طريق التعددية الحزبية بإمكاننا أن نحصله بدرجة أعلى وبطريقة أسهل عن طريق مؤسسة أهل الحل والعقد.

ولو فرض - مجرد فرض - أن التعددية الحزبية يمكن أن توجد مع وجود مؤسسة أهل الحل والعقد لتسهم في المراقبة والشورى وتحقق بعض المصالح، فإن ما تجلبه من مفاسد الانقسام داخل مؤسسة أهل الحل والعقد وداخل مجلس الشورى ومن ثم في صفوف الأمة أشدُّ وأكبر مما ينتظر من مصالحها، ومن المقرر في الأصول أنه «إذا تعارضت المصالح والمفاسد قدم الأرجح منها على المرجوح»(١)، ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[البقرة: ٢١٩].

ولو قلنا - على سبيل التنزل - إن المصالح المتوخاة منها حال العمل بها مع وجود مؤسسة أهل الحل والعقد مساوية لما قد ينجم عنها من مفاسد؛ لكان ذلك كافياً في

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٤/ ٢٦٩).

القول بحظرها لأن «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»(١)، أي أن المفسدة إذا عارضتها مصلحة مساوية لها فإن الترجيح يكون في جانب المفسدة، فتدفع هذه المفسدة وإن أدى دفعها إلى تفويت المصلحة وضياعها،وذلك لأن أثر الوقوع في المفسدة أضر من أثر فوات المصلحة، حيث إن «للمفاسد سرياناً وتوسعاً كالوباء والحريق، فمن الحكمة والحزم القضاء عليها في مهدها، ولو ترتب على ذلك حرمانٌ من بعض المنافع أو تأخيرٌ لها، ومن ثم كان حرص الشارع على منع المنهيات أقوى من حرصه على تحقيق المأمورات، وقد روى عن النبي ﷺ قوله: «مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ، وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(٢)(٣).

وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. فسب المسلمين لآلهة المشركين مصلحة لما فيه من تحقيرها وإسقاط هيبتها في قلوب الناس، ولكنها مقابلة بمفسدة سبهم لله عز وجل، فيكون الواجب تفويت المصلحة المتوخاة من سب آلهة المشركين لدفع مفسدة سبهم لله؛ لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

ولا يصح أبداً أن يقال إن ما تجلبه من مفاسد أقل مما تحققه من مصالح؛ لأن المصالح التي ستحققها إن سلمنا بذلك ستكون مع و جود مؤسسة أهل الحل والعقد ثانوية، أو أن دورها في تحقيق هذه المصالح سيكون دوراً ثانوياً.

لكن يصح أن يقال: إن ما تحققه من مصالح في غيبة النظام الإسلامي يربو على ما ينجم عنها من مفاسد، ولسنا بصدد هذه الحالة؛ وإنما نحن بصدد الحديث عن مدى

---

(١) مجلة الأحكام العدلية(م/ ٣٠)،الاشباه والنظائر للسيوطي(ص١٧٩)،والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٨.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الاعتصام بالكتاب والسنة باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ برقم"٦٧٧٣" (ج١١ص٥٤٥٤)، ومسلم ك الفضائل باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله .... برقم "٤٣٥٥" (ج ٧ص ٣٠١٩)، واللفظ لمسلم .

(٣) المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا (٢/ ٢٨٥)فـ ٥٩٤.

قابلية النظام الإسلامي لفكرة التعددية.

وكل هذا الذي فرضناه، وبنينا عليه ترجيح مفاسد الأحزاب على مصالحها، مجرد فرض، لكن الواقع أن وجود النظام الحزبي مع وجود مؤسسة أهل الحل والعقد والمؤسسة الشورية أضر من اجتماع ضرتين في حجرة واحدة.

لأن مجلس الشورى الإسلامي لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه إلى أحزاب[1]، ولأن مؤسسة أهل الحل والعقد الإسلامية تأبى فكرة التحزب وترفضها.

ونحن لا ننكر أن الاختلاف واقع بشري، ولا ننكر كذلك أن الإسلام تعامل مع هذا الواقع بموضوعية تامة؛ فجاءت أغلب النصوص حمالةً ذاتِ وجوه؛ لتلبي التفاوتَ في الرؤى والتباينَ في وجهات النظر، ولتُوجِدَ مساحةً من الاجتهادات التي تُكسب الفقه سعةً ومرونة تجعله دائمَ التجدد، دائم العطاء، دائم الصلاحية مع تغير الأزمان.

لا ننكر ذلك كله ولا نتنكر له، ولا ننكر كذلك أن اختلاف العلماء كان رحمةً واسعة للأمة، وأن الأمة ليس بإمكانها - وليس من مصلحتها كذلك - أن تحمل الناس على مذهب واحد من المذاهب الفقهية التي كانت نتيجةً طبيعية للتفاعل الإيجابي بين النصوص وبين الطبيعة البشرية والفطرة البشرية.

لكن ينبغي أن نفرق بين ما أراده الله كوناً وما أراده شرعاً، فالإرادة الكونية هي القدر الذي لا خيار لنا فيه ولا تعلق له بإرادتنا، أما الإرادة الشرعية فهي الخطاب الشرعي الذي يناط بالإرادة والتكليف، فهذا القدر من الاختلاف شيء مقدر على العباد، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾[هود:١١٨-١١٩]، فإذ ما تعاملت معه الأمة بموضوعية وإيجابية، فدفعته عن منطقة الأصول؛ لينحصر في الفروع، وأحاطته بكوكبة من آداب الاختلاف، فإنها ستتلافى كثيراً من مضراته وتجني كثيراً من ثمراته،

(١) انظر: الحكومة الإسلامية للمودودي (ص١٠٧).

هذا هو الحكم القدري.

أما الحكم الشرعي فشيء آخر، فإن الله تبارك وتعالى لم يأمرنا بأن ننشئ الاختلاف، ولا بأن نوسع رقعته إذا وجد، ولا بأن نصوغ منه آليات تجعل الصراع والنزاع دائماً لا ينقطع، بل - على العكس تماماً - نهانا الله ورسوله عن الاختلاف، وعن التنازع، وعن كل ما يفضي إلى الفرقة ويمزق الوحدة، وهذا هو المسوغ للقول بخطورة التعددية السياسية.

والاختلاف الذي نهينا عنه ليس منحصراً في الأصول والثوابت وحدها، وإنما نهينا عن الاختلاف في أصول الدين وفروعه، بمعنى أنه لا يصح أن نطلب هذا الاختلاف ولا أن نتعامل معه بما يكرسه أو يجعله سبباً للفرقة، ولا أن نهمل في الأخذ بكافة التدابير التي تضيق دائرته وتحد من انتشاره، فإذا وقع الاختلاف لأسباب خارجة عن إرادتنا كالأسباب التي ذكرها العلماء من أمثال الدهلوي وغيره فلا إثم فيه ولا حرج.

أما إذا وقع هذا الاختلاف ابتداء، أو تفاقم واتسعت رقعته بعد وقوعه؛ وكان ذلك مبنياً على أسباب تتعلق بالإرادة والاختيار كالهوى والرغبة في المخالفة وغير ذلك، كان إثماً وكان مذموماً كله سواء كان في الفروع أو في الأصول، وإنما خص العلماء الخلاف في الأصول بالذم لكونه لا يقع غالباً إلا عن هوى.

ولو أننا أقمنا نظام الأحزاب على قاعدة الاختلاف المذهبي سواء في الفروع أو الأصول لأدي ذلك - على الأقل بغلبة الظن - إلى تحويل الاختلاف الفقهي إلى خلافٍ وتنازع؛ لأنه ينقل الاختلاف من الحيز النظري إلى الحيز العملي، حيث يسعى كل حزب إلى حمل الأمة على ما تبناه من أحكام مختلف فيها، وفرق كبير بين أن تعتقد الشيء وبين أن تحمل الناس عليه، أو بين أن يعتقد غيرك الشيء وبين أن يحملك عليه؛ وهذا هو الذي يفضي إلى الشقاق والافتراق.

ولذلك عندما طلب المنصور من الإمام مالك أن يحمل الأمة على الموطأ رفض، لا لأنه آثر ترك الناس مختلفين، وإنما لأنه يؤمن بأن حمل الناس على مذهبه مع وجود ما

يخالفه ليس صواباً، ولذلك أيضا نص العلماء على أن الإمام لا يجوز له أن يحمل القضاة على الحكم بمذهبه؛ لا لأن الاختلاف آثر من الاتفاق، ولكن لأن حمل القضاة على مذهب الحاكم مع وجود ما يخالفه مفسد ومضر.

أما إذا قامت مؤسسة أهل الحل والعقد وتكونت بانتخاب الأمة كلها، وانبثق عنها مجلس الشورى والمجلس التشريعي، وقام المجلس التشريعي باختيار المسائل الفقهية الراجحة من وجهة نظره، ووضعها موضع التنفيذ، فإن هذا الاختيار سيكون هو اختيار الأمة الواحدة التي تعددت مذاهبها الفقهية وتوحدت وجهتها السياسية.

وكذلك إذا قام مجلس الشورى بتداول الرأي في أمور الحكمة والتدبير وانتهى فيها إلى قرار ووضعه موضع التنفيذ، فإن هذا القرار سيكون هو قرار الأمة الواحدة التي تعددت آراؤها واتحد قرارها.

ومؤسسة أهل الحل والعقد تباشر أعمال مجلس الشورى وتباشر أعمال السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية التي أنابتها لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، ولها الحق في أن تحتسب وتحاسب وتراقب ثم تعزل، والأمة كلها بعد ذلك من وراء أهل الحل والعقد تحتسب وتحاسب وتراقب، فهي المؤسسة العظمي التي تولد من رحمها مؤسسة أهل الحل والعقد.

هذا هو النظام الإسلامي المحكم الذي يحقق للأمة مصالحها دون أن تقع في شرور التعددية الحزبية وسلبياتها.

إن الأمة الإسلامية أمة عقيدة، وأمة رسالة سامية، إنها أمة واحدة، تمضي في طريق واحد، إلى غاية واحدة؛ فلا يجوز أن ندخل عليها ما يمزق وحدتها؛ لذلك أمرنا الله عز وجل أن نجتنب كل أنواع التنازع، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُواْ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٤٥﴾ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾. [الأنفال: ٤٥-٤٦]

وفي الأحاديث الشريفة ما يدل على أن السعي إلى الاختلاف والتحرك نحوه

مذموم حتى ولو كان في الفروع.

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: « إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا: رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ، وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ»(١).

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: « سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً، وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ خِلَافَهَا فَجِئْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ، وَقَالَ: «كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ وَلَا تَخْتَلِفُوا فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا »(٢).

وعن أبي مسعود قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ، وَيَقُولُ: اسْتَوُوا، وَلَا تَخْتَلِفُوا، فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ، لِيَلِنِي مِنْكُمْ أُولُو الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ: فَأَنْتُمُ الْيَوْمَ أَشَدُّ اخْتِلَافًا»(٣).

---

(١) صحيح البخاري ك الأذان أبواب صلاة الجماعة والإمامة برقم"٦٨٤"(ج٢ص٥٦٨)، والإمام أحمد في المسند برقم"٧٩٥٨"(ج٧ص٣١٨٤)، وعبدالرزاق في المصنف ك الصلاة أبواب هل يؤم الرجل جالسا برقم"٣٩٥٣" (ج٢ص٨١٦)، وأبو يعلى في مسنده برقم"٦٢٩٢" (ج٦ص٢٥٣٠)، وابن خزيمة في صحيحه ك الإمامة في الصلاة باب الأمر بتسوية الصفوف برقم"١٤٥٨" (ج٣ص١٣٤٨)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم"٤٩٧٠"(ج١١ص٥١٥٥)، وابن حبان في صحيحة ك الصلاة باب فرض متابعة الإمام برقم"٢١٤٧"(ج٥ص٢٢٢٢)، والبيهقي في الكبرى ك الحيض باب من كبر تكبيرة واحدة ..... برقم"٢٣٩٦" (ج٤ض١٧٠٠).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب حديث الغار برقم "٣٢٤٢" (ج ٦ ص ٢٦٥٨)، والبغوي في شرح السنة ك فضائل القرآن باب قول النبى ﷺ أنزل القرآن على سبعة أحرف برقم"١٢١٦"(ج٤ص١٥٣٥).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الصلاة باب تسوية الصفوف ..... برقم "٦٥٩" (ج ٢ ص ٥٢٥)، والنسائى في الصغرى ك الإمامة باب ما يقول الإمام إذا تقدم في تسوية الصفوف برقم"٨٠٣"(ج٢ص٥٧٧)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦٧٧١"(ج١٤ص٦٧٢٢)،=

وعن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(١).

وعن عبد الله: عن النبي ﷺ قال: «لِيَلِيَنِّي مِنْكُمْ أُولُو الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ، وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ»(٢)

قال الطيبي: فتختلفَ بالنصب أي على جواب النهي، وفي الحديث أن القلب تابع للأعضاء فإذا اختلفت اختلف... «وإياكم وهيشات الأسواق» قال النووي بفتح الهاء وإسكان الياء وبالشين المعجمة أي أختلاطها والمنازعة والخصومات وارتفاع

=وأبوداود الطيالیسی في مسنده برقم"٦٤٣"(ج١ص٣٠١)، وابن أبی شيبة في المصنف ك الصلاة أبواب صفة الصلاة برقم"٣٤٣٧"(ج٢ص٨١٦)، وابن خزيمة في صحيحه ك الإمامة في الصلاة باب الأمر بتسوية الصفوف برقم"١٤٥٨"(ج٣ص١٣٤٨)، وابن حبان في صحيحه ك الصلاة باب فرض متابعة الإمام برقم"٢٢١١" (ج٥ص٢٢٩٥)، والطبرانی في الأوسط برقم"١٧٥٢" (ج٢ص٨٢٨)، وأبونعيم في الحلية برقم"٦٣١١" (ج٧ص٣٤٣٢).

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الإعتصام بالكتاب والسنة باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ برقم"٦٧٧٣" (ج١١ص٥٤٥٤)، ومسلم ك الحج باب فرض الحج مرة في العمر برقم"٢٣٨٨" (ج٤ص١٦٥٣) واللفظ للبخاري.

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الصلاة باب تسوية الصفوف ..... برقم "٦٦٠" (ج ٢ ص ٥٢٥)، بدون لفظة "ولاتختلفوا فتختلف قلوبكم "، وأبوداود في السنن ك الصلاة باب من يستحب أن يلي الإمام .... برقم"٥٧٦"(ج١ص٣٩١)، والترمذی ك الصلاة باب ما جاء ليلينی منكم أولو الأحلام والنهی برقم"٢١١"(ج١ص٢٢٢)،)، وابن خزيمة في صحيحه ك الإمامة في الصلاة باب ذكر البيان أن أولى الأحلام والنهى أحق بالصف الأول .... برقم"١٤٨٩" (ج٣ص١٣٧١)، وأبوعوانة في مسنده برقم"١٠٧٩"(ج٢ص٦٨٥)، وابن حبان في صحيحه ك الصلاة باب فرض متابعة الإمام برقم"٢٢١٩" (ج٥ص٢٣٠٣)، والحاكم في المستدرك ك البيوع باب ليلينی منكم ألی الأحلام .. برقم "٢٠٨٦" (ج٣ص١٤٠٧).

الأصوات واللغط والفتن التي فيها[(١)].

والذين يقولون إن التعدية المذهبية في الفقه الإسلامي تصلح لأن تكون أصلاً للتعددية السياسية، ويعلنون أن «الأحزاب مذاهب في السياسة والمذاهب أحزاب في الفقه» يغفلون عن نقطة جوهرية وهي أن الاختيارات الفقهية التي سيتبناها حزب من الأحزاب، ويصوغ منها برنامجاً سياسياً يسعى به إلى السلطة التنفيذية، هذا البرنامج المبني على اختيارات فقهية سيقدمه الحزب للجماهير ليحوز الأغلبية التي ينال بها فرصته في السلطة، والجماهير هي التي ستحكم، فيئول الأمر في النهاية إلى أن الذي رجح العمل بالاختيارات الفقهية هم من لا دخل لهم بهذا الترجيح.

ثم إن الفكرة القائلة بأن كسب الأغلبية الموصولة للحكم تعطي الحق في فرض الآراء والتصورات وصوغها قوانين ملزمة تفرض بالقوة على الجميع، هذه الفكرة تدفع المتنافسين في سبيل الوصول إلى الحكم للوقوع في تجاوزات كثيرة لا يمكن قبولها تحت أي مسوغ؛ فهناك التزوير، وهناك الرشوة المباشرة وغير المباشرة،وهناك التلاعب بالبيانات وشراء الذمم؛ بحيث لم يقتصر ذلك على مجتمع يقال عنه مجتمع متخلف، بل أصبح ذلك سمة في المجتمعات جميعها المتقدمة والمتخلفة منها على السواء، وإن كانت النسب بلا شك تتفاوت من دولة إلى أخرى.

وإذا عجزت بعض الأحزاب عن كسب الأغلبية، وأرادت أن تؤثر، فإنها تتجمع و تكون كتلة واحدة، أو ما يسمى بالتكتل حتى تستعين بعدد هذه الكتلة للوقوف أمام الحكومة فتعرقل قراراتها أو مشروعاتها أو تحبطها، وهنا يتحول الواقع السياسي إلى مشهد البحث عن تضخيم المكاسب والمغانم، وتقليل الخسائر والمغارم، فلم يعد المشهد مشهد

---

(١) تحفة الأحوذي (٢/ ١٧).

الحفاظ على مصلحة الأمة، ويكون المشهد في ذلك أقرب إلى مشهد المعارك والحروب لا مشهد التعاون والتعاضد، وتظهر اتهامات بالفساد المتبادل بين الطرفين سواء بالحق أو بالباطل في إطار حملة كسب تأييد الرأي العام أو الشعبي إلى صَفِّه.

إن هذه المفاسد التي تغلب على الأحزاب لو لم يكن لدينا البديل - بل الأصيل - الإسلامي لكان من الممكن القول باحتمال هذه المفاسد في سبيل دفع ما قد يربو عليها من مفاسد الفلسفة الأحادية في الحكم، لكن مع وجود مؤسسة أهل الحل والعقد، ومع صلاحيتها للقيام بالحراسة والرقابة والحسبة والتولية والعزل والشورى وغير ذلك، لا يمكن القول بجواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

أما في ظل الأنظمة العلمانية فالحكم مختلف؛ إذ أن فقه السياسة الشرعية يتسع في حالات الاستضعاف، وفي ظروف القهر والاضطراب، للقبول بفكرة التعددية السياسية بكل مقوماتها؛ دفعاً لأعظم الشرين وارتكاباً لأخف الضررين، *والله أعلم*.

الفصل الثالث

حكم المشاركة في المجالس النيابية في ظل الأنظمة العلمانية

تمهيد

تتميز العقيدة الإسلامية من بين كل العقائد وجميع التصورات السائدة في الأرض - بالوضوح التام، والبساطة الشديدة، والانسجام الكامل مع العقل السليم والفطرة السوية، وهذا سر جمالها وكمالها وبرهان صدقها وربانيتها.

فهي تنبني على التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة من شوائب الشرك أيا كان لونه، لذلك كانت كلمة الإخلاص (لا إله إلا اللّـه) هي عنوان الإسلام وهي قاعدته وهي محوره ولُبّه.

وكلمة التوحيد (لا إله إلا اللّـه) تقتضي - أول ما تقتضي - ألا يكون الأمر إلا للّـه، وألا يكون التشريع إلا للّـه؛ قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾﴾ [الشورى: ١٠]، وقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وهذا الذي تقتضيه كلمة الإخلاص هو الذي يقضي به العقل السليم والفطرة السوية، فاللّـه ﷻ هو الذي خلق هذا الكون وهذه الأحياء، وهو الذي رباها بالخلق و الإنشاء والتدبير والتصريف؛ فهو -إذًا- مالكها الذي ينفرد دون غيره بحيازتها وملكيتها؛ومن ثم فهو وحده الذي ينفرد

بالأمر والنهي عليها؛ لذلك قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالذي له الخلق هو الذي له الأمر وكلاهما من معني الربوبية.

وكما تميزت العقيدة الإسلامية بهذا الوضوح وهذا الانسجام تميزت كذلك بارتباطها الشديد والتحامها الأكيد مع ما يصدر عنها من تشريع، فليس هناك انفصال بين العقيدة والشريعة، وإنما هناك علاقة الأصل بفرعه والفرع بأصله.

لذلك بعد أن ربط القرآن الكريم بين قضية التشريع والعقيدة في سور مكية كسورة الشورى، انتقل إلي تقرير ذلك في الواقع العملي التشريعي وذلك في سور مدينة مثل سورة النساء وسورة المائدة. فقد أمر اللّـه تعالى المؤمنين أن يردوا كل ما تنازعوا فيه إلى أصل واحد وهو الوحي بنوعيه: قرآنًا وسنة، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]، وأمر نبيه ﷺ أن يحكم بما أنزل اللّـه إليه؛ لأن له شرعة ومنهاجًا جعلهما اللّـه له ولأمته؛ فقال: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، ثم أكد في الآية بعدها وأدغم في التأكيد تحذيرًا دقيقًا: ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]، والآيات في ذلك كثيرة لا يتسع لها المقام.

وبهذا الذي التقت عليه العقيدة والشريعة والعقل والفطرة تقرر أصل كبير ينبني عليه نظام الإسلام كله والنظام السياسي على وجه الخصوص، وهو أن السيادة للشرع لا غير، وقد تحدثنا عن هذا الأصل وعن أدلة تقرره بما يغني عن الإعادة.

ولقد مكثت الأمة الإسلامية قرونًا متطاولة والسيادة فيها لشرع اللّـه عز وجل، حتى جاء الاستعمار الحديث، ووقع التآمر على الخلافة الإسلامية، ومن بعده وقع التآمر على سيادة الشريعة، وتمخض هذا التآمر الاستعماري عن زوال الخلافة الإسلامية، ثم زوال سيادة الشرع و حاكمية الشريعة.

وقامت في جميع البلاد الإسلامية - إلا من رحم اللّـه - برلمانات تنص - مثلما تنص برلمانات الدول الغربية - على أن السيادة للشعب، وتمارس - مثلما تمارس برلمانات الدول الغربية - التشريع من دون اللّـه تبارك وتعالى، وتصدر - مثلما تصدر برلمانات الدول الغربية - قوانين وضعية وتشريعات أرضية تضعها موضع التنفيذ، وتلزم المسلمين بها، انطلاقًا من السيادة التي تفردت بها.

ولم يغفل العقلاء من المسلمين عن حقيقة المادة الثانية من الدستور والتي تنص على أن الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع، وأدركوا - في ظل الممارسة الفعلية لسن القوانين الوضعية المخالفة للشريعة - أن هذا النص «لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هو إلا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي تدين بها الأغلبية، أو هو بمثابة - كفارة - تقدمها الدولة لعدم التزام أحكام الشريعة في تشريعاتها»[1].

لذلك أصدر مجمع البحوث الإسلامية في جلسته السابعة والعشرين في الثامن من مارس سنة سبع وستين وتسعمائة وألف بيانًا قال فيه «لقد كان مما يثير العجب ويدعو للدهشة ويحز في نفس كل مسلم غيور أن تلجأ الأمة الإسلامية وتستعين في أحكامها بقانون وضعي من وضع البشر، ولو أن واضعه كان ينتمي إلى أمتنا الإسلامية لهان الأمر؛ لأنه لا محالة كان سيلجأ إلى دستورها الإسلامي؛ ليستنبط منه مواد ذلك القانون، ولكن الحقيقة أن واضعه لا ينتمي للأمة الإسلامية، ولا يدين بدينها؛ لهذا لم يكن بدعًا أن يوافق مجلس المجمع في جلسته رقم ٢٧ في ٨/ ٣/ ١٩٦٧م على أن مهمة المجمع العمل على إيجاد مشروع قانون شامل للأحوال المدنية والجنائية وغيرها إذا ما تقرر في الدستور اتخاذ الشريعة الإسلامية أساسًا للتقنين»[2] ثم توالت توصيات

(١) أزمة الفكر الإسلامي في العصر الحديث د عبد الحميد متولي (ص٢٣) نقلاً عن نظرية السيادة للصاوي ص٢٨.

(٢) نقلاً عن كتاب: أضواء على تقنين الشريعة الإسلامية للمستشار السيد عبد العزيز هندي (ص٤٥-٤٦).

المجمع بعد ذلك للحكومات الإسلامية بضرورة تنقية القوانين مما يخالف الشريعة، وبضرورة العودة إلى الكتاب والسنة، وتوصياتها للعلماء بضرورة تقنين أحكام الشريعة ليتسنى العمل بها.

وإذا كان من المقرر في الأصول والقواعد الشرعية أن العبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني؛ فإن واقع التشريع في هذه البرلمانات جميعًا يدل على أن هذه المادة من الدستور مجرد شكل و صورة، وأن هذه البرلمانات تقوم بالتشريع وتمارس العدوان على سلطان اللّـه تعالى على عباده.

وبناء على ما سبق، وعلى ما تقرر لدي كافة العاملين للإسلام من أن هذه البرلمانات مخالفة للإسلام بسبب قيامها بالتشريع، وبسبب جعلها السيادة لغير شرع اللّـه تبارك وتعالى ثارت قضية شائكة، وهي: ما مدي شرعية المشاركة في هذه المجالس النيابية، وخوض انتخاباتها والترشيح لعضويتها؟

ولقد اختلف العلماء والباحثون والدعاة والمفكرون المعاصرون في هذه القضية، وتباينت أقوالهم، ما بين قائل بأن الجواز - إن لم يكن الوجوب - هو الحكم الشرعي الصائب لهذه النازلة، وقائل بأنه لا حكم لهذه النازلة إلا المنع والحظر.

واشتهر من القائلين بالمنع كثيرٌ من علماء الدعوة السلفية بمصر مثل الشيخ سعيد عبد العظيم(١)، والشيخ ياسر برهامي(٢)، وغيرهما، وكثير من رجال الدعوة الإسلامية بمصر والعالم من أمثال الأستاذ سيد قطب(٣) رَحِمَهُ اللَّهُ والأستاذ محمد قطب(٤) والأستاذ الدكتور

---

(١) انظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان (ص٦٨).

(٢) انظر: قصة أصحاب الأخدود (ص٥٩-٦١).

(٣) في ظلال القرآن (ص١٠١٣)، ومواضع أخرى.

(٤) العلمانيون والإسلام (ص٦٥).

محمد أحمد على المفتي[١] والأستاذ أحمد البشير[٢] وغيرهم وهو رأي الشيخ: أبو النصر الأمام[٣] والأستاذ عبد الغني بن محمد بن إبراهيم الرحال[٤] وغيرهم.

أما القائلون بالجواز فهم كثيرون جدًا، منهم:الدكتور يوسف القرضاوي[٥]، والدكتور عمر سليمان الأشقر، [٦]والدكتور عبد الرحمن عبد الخالق[٧] والدكتور فتحي يكن[٨] والإمام الشهيد حسن البنا[٩] والدكتور عبد الكريم زيدان[١٠] والدكتور منير البياني[١١] والأستاذ أبو العلا ماضي والأستاذ كمال حبيب[١٢]، والدكتور صلاح الدين عبد الحليم سلطان[١٣].

وقد نقل غير واحد من الباحثين القائلين بالجواز فتاوى عن كثير من كبار العلماء المعاصرين تفيد الجواز، من أمثال الدكتور جاد الحق رحمه الله والشيخ محمد صالح العثيمين رحمه الله والدكتور سلمان بن فهد العودة وغيرهم وسوف يأتي ذكرهم.

---

(١) انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية (ص٩٦) وما بعدها.

(٢) انظر: الطريق إلى حكم إسلامي (ص٧٦-٨٠) ط أولى ١٩٧٠م.

(٣) انظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات مكتبة الفرقان عجمان ط أولى ٢٠٠١م.

(٤) الإسلاميون وسراب الديمقراطية.

(٥) من هدي الإسلام فتاوى معاصره ديوسف القرضاوي (ص٤٢٥-٤٤٧) ط أولى ٢٠٠١ دار القلم الكويت.

(٦) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية (ص٩٢-٩٤).

(٧) المسلمون والعمل السياسي(ص)، ومشروعيه الدخول في المجالس التشريعية (ص١٩).

(٨) أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان (ص١٩٧) وما بعدها مؤسسة الرسالة بيروت ط أولى ١٩٩٦.

(٩) مجموعة رسائل الأمام الشهيد البنا (ص٣٢٢) وما بعدها.

(١٠) بحوث فقهية معاصرة (ص٩٣) وما بعدها.

(١١) النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، منير البياتي (ص٤٦٦) ط الثانية، ١٩٩٤ دار البشير عمان.

(١٢) مقال: الإسلاميون و الانتخابات النيابية، بمجلة المنار الجديد عدد ٦.

(١٣) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية وجوبها وضوابطها الشرعية.

ولعل القول بالجواز بل بالمشروعية التي قد تصل إلى حد الوجوب هو المعلن به والمعمول على أساسه لدي كثير من الجماعات العاملة للإسلام مثل جماعة الأخوان المسلمين بمصر وحركة النهضة الإسلامية بتونس، وجبهة الإنقاذ بالجزائر، ومنظمة حماس بفلسطين، وكثير من الحركات الإسلامية باليمن والأردن والكويت والسودان وغيرها.

وفيما يلي نتناول أدلة الفريقين لنرى أي القولين هو الراجح.

المبحث الأول

أدلة القائلين بالمنع

الدليل الأول: أن هذه المجالس قامت على أصل مناقض للأصل الذي قام عليه نظام الإسلام بجعلها السيادة لغير شرع اللّـه، وباغتصابها حق التشريع المطلق، وبممارستها سن القوانين المخالفة للشريعة، فهي بذلك محاربة للدين مشاقة للشرع، فالواجب- إذًا - على المسلم اجتنابها.

قال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾

فهؤلاء حديثهم الدائم هو مخالفة الشريعة ولا حديث لهم غيره يتظره المتظر منهم[1].

وقال ﷻ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنعام: ٦٨].

وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [هود: ١١٣]، فالمشاركة في هذه المجالس مع ما فيها من مخالفات يعد نوعًا من المجاراة للكارهين لما أنزل اللّـه، ويعد ركونًا إلى الظالمين.

ولا شك أن هذه المجالس فيها الشيوعيون واليساريون والعلمانيون وكل هؤلاء وغيرهم لا يكفون عن الخوض بالباطل، فيجب اجتنابهم.

الدليل الثاني: أن المشاركة في المجالس النيابية يتضمن القسم على احترام الدستور

---

(١) واقعنا المعاصر - محمد قطب (ص٤٦٣).

والقوانين برغم ما فيها من مخالفات للشريعة الإسلامية(١)، «وأن الإقسام على احترام الدساتير البشرية والقوانين الوضعية المخالفة لشرع اللّـه تفريط بالحد الأدنى من معنى الولاء لهذا الدين»(٢).

الدليل الثالث: أن الدخول في البرلـمانات يتضمن الموالاة لمن حاد اللّـه ورسوله؛ واللّـه تعالـى يقول: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة: ٢٢].

فهؤلاء الذين يشاركون في المجالس النيابية يوادّون أصحابها ولا يعادون من خالف منهج اللّـه، وفي هذا تضيع لعقيدة الولاء والبراء(٣).

الدليل الرابع: أن هذا الأسلوب يخالف هديه ﷺ مع المواقع المحاددة للّـه ورسوله ﷺ؛ فقد كان في مواقف الاستضعاف يتجنبها ولا يشارك فيها، فهو على سبيل المثال لم يكن عضوًا في دار الندوة(٤)، وإذا كان في مواقف القدرة والتمكن فإنه يزيلها، فهو على سبيل المثال أمر بهدم مسجد الضرار. كما أن هذا الأسلوب يخالف هديه ﷺ في الدعوة، ومن أوضح ما يميز منهجه ﷺ في الدعوة استقلالية منبر الدعوة «فالرسول ﷺ لم

(١) انظر واقعنا المعاصر (ص٤٦٣).

(٢) الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص ٣٤١).

(٣) انظر تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات (ص٢٢٥، ٢٢٦)، والإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٤٤١).

(٤) انظر: واقعنا المعاصر (ص٤٦٣).

يمارس الدعوة من خلال أي نظام أرضي سائد أو تحت وصايته أو في إطار قانونه وعرفه وتقاليده. وعندما بدأ الرسول ﷺ دعوته لم يكن معه ثمة أحد، فلا أعوان ولا أنصار ولا جماهير ولا قبائل»[١] والمعهود من دعوة النبي ﷺ والمرسلين هو إعلان الدعوة والصبر على الأذى ثم الجهاد في سبيل اللّـه، وقد رفض النبي ﷺ طلب المشركين منه أن يجعلوه ملكًا عليهم.

الدليل الخامس: ما يفضي إليه دخول المجالس النيابية من تمييع للقضية لدى الجماهير، وما يتضمنه من التلبيس على الناس وإضفاء الشرعية على مالا شرعية له[٢]، يقول الأستاذ محمد قطب «إننا نقول للجماهير في كل مناسبة إن الحكم بغير ما أنزل اللّـه باطل، وإنه لا شرعية إلا للحكم الذي يحكم بشريعة اللّـه، ثم تنظر الجماهير فترانا قد شاركنا فيما ندعوها هي لعدم المشاركة فيه! فكيف تكون النتيجة؟ وإذا كنا نحن نجد لأنفسنا المبررات للمشاركة في النظام الذي نعلن للناس أنه باطل، فكيف نتوقع من الجماهير أن تمتنع عن المشاركة، وكيف تنشأ القاعدة الإسلامية التي يقوم عليها الحكم الإسلامي؟!»[٣].

الدليل السادس: أن دخول البرلمانات والمشاركة في الانتخابات تجربة فاشلة؟ إذْ ثبت أنها لم تحقق شيئًا من المصالح المرجوة منها، ويتساءل بعض القائلين بالمنع:

- هل نجح الإسلاميون في جعل الشريعة الإسلامية هي التي يتحاكم إليها دون سواها؟
- هل نجحوا في إنفاذ قانون يحقق جزئية من أحكام الإسلام كتحريم الربا أو

(١) الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٢٦٣).
(٢) انظر: السابق (ص٣٤٩)، وانظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات (ص٥١).
(٣) واقعنا المعاصر (ص٤٦٤).

فرض الحجاب مثلاً؟!

- هل نجح الإسلاميون (المجلسيون) في حمل أي نظام حاكم في البلاد الإسلامية الديمقراطية على تنفيذ حد من الحدود الشرعية كحد الرجم للزاني المحصن أو قطع اليد للسارق أو غيرها من الحدود. وإذا كانوا قد نجحوا في مرات قليلة جدًا (كالسودان مثلاً) فهل استمر ذلك؟

- هل نجح الإسلاميون في تغيير مناهج وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة؟

- هل نجح الإسلاميون في جعل المساجد منابر للدعوة لها حصانتها الشرعية؟

- هل نجح الإسلاميون في منع البنوك الربوية من ممارسة أنشطتها المحرمة؟

- هل نجح الإسلاميون في تغيير مناهج التربية والتعليم لتكون إسلامية[(١)].

هذا في حين أن التراجعات التي يقدمها الإسلاميون المشاركون في البرلمانات تزداد يومًا بعد يوم، ليس أدل على ذلك من أن الشعار الذي كان يُرفع دائمًا هو المطالبة بتطبيق الشريعة، وفي إحدى هذه البلاد التي يشارك الإسلاميون في الدعاية الانتخابية شعار «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت» «ولا ينبغي على اللبيب أن يفوته معنى تداعي الشعارات المرفوعة وتراجعها للخلف.إذ إن معناه أن النظام الحاكم صمد في تلك المرحلة ولم يقدم أية تنازلات، في حين أن الإسلاميين لم يستطيعوا الصمود فتراجعوا عن شعار تحكيم الشريعة الإسلامية إلى شعار الإصلاح حسب الاستطاعة. ولا شك أن هذه نقطة لصالح النظام الديمقراطي الحاكم»[(٢)].

---

(١) الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٢٦١).

(٢) الإسلاميون وسراب الديمقراطية (ص٢٢٧).

وهذا الفشل في الوصول إلى المصالح المزعومة، وهذا التراجع المستمر، والناتج عن الفشل المستمر، يقابله نجاح الأنظمة في تحقيق أغراضها بتنظيف سمعتها، أمام الجماهير وظهورها بمظهر الديمقراطية الحقيقة التي تتيح حتى للإسلاميين المشاركة في الحياة السياسية، وبتمييع قضية الإسلاميين لدى الجماهير، وبنزول أسهمهم حيث يظهرون بمظهر الساعي إلى السلطة بعد تميزهم في الساحة، وعهد الناس عليهم أنهم أصحاب قضية سامية[1].

الدليل السابع: أن الانتخابات لها دور كبير في تمزيق كلمة الأمة وتشتيت وحدتها، فهي لا تقل شرًا عن الحزبية التي فرقت المسلمين فرقًا ليس بعدها تلاق[2].

---

(١) أنظر: واقعنا المعاصر ص٤٦٥، وأنظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية (ص١٠٣).

(٢) تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات (ص ٥٨).

المبحث الثاني
أدلة القائلين بالجواز

القائلون بالجواز هم جمهور العلماء المعاصرين، وهم الكثرة الكاثرة من الأمة في الحياة الإسلامية المعاصرة، وقد سبق ذكر الكثير منهم، وهذا المبحث خاص بذكر الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بالجواز، ولكني أود قبل ذكر هذه الأدلة أن أورد قطوفًا من فتاوى هؤلاء العلماء الأجلاء:

١- الإمام البنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، تحت عنوان «لماذا دخل الإخوان المسلمون مجلس الشعب» كتب قائلاً «وعماد الدعوة لتنجح وتظهر: تبليغ واضح دائم يقرع بها أسماع الناس، ويصل بها إلى قلوبهم وألبابهم، وتلك مرحلة يظن الإخوان المسلمون أنهم وصلوا بها في المحيط الشعبي إلى حد من النجاح ملموس مشهود، وبقي عليهم بعد ذلك أن يصلوا بهذه الدعوة الكريمة إلى المحيط الرسمي، وأقرب طريق إلية (منبر البرلمان)، فكان لزامًا على الإخوان أن يزجوا بخطبائهم ودعاتهم إلى هذا المنبر؛ لتعلو من فوقه كلمة دعوتهم، وتصل إلى آذان ممثلي الأمة في هذا النطاق الرسمي المحدود، بعد أن انتشرت فوصلت إلى الأمة في نطاقها الشعبي العام، ولهذا قرر مكتب الإرشاد أن يشترك الإخوان في انتخابات مجلس النواب. وإذًا فهو موقف طبيعي لا غبار عليه، فليس منبر البرلمان وقفًا على أصوات دعاة السياسة الحزبية على اختلاف ألوانها، ولكنه منبر الأمة تسمع من فوقه فكرة صالحة، ويصدر عنه كل توجيه سليم يعبر عن رغبات الشعب، أو يؤدي إلى توجيهه توجيها صالحًا نافعًا»[1].

---

(١) الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان (ص٢٠-٢١).

٢- فضيلة الإمام محمد أبو زهرة رَحِمَهُ اللهُ: أجرت مجلة (الإخوان المسلمون) حوارًا مع الشيخ محمد أبو زهرة عن دخول الإخوان المسلمين الانتخابات النيابية، وجاء فيه: ما رأيكم في أن يرشح بعض الإخوان المسلمين أنفسهم لكراسي النيابة؟

فأجاب فضيلته: «إن ترشيح بعض الإخوان المسلمين الذين يستمسكون بالعروة الوثقى وللدين الاعتبار الأول في نفوسهم أمر واجب جد واجب؛ لأنه يحمي جماعة الإخوان، وينشر دعوتهم، ويفيد الحياة النيابية في مصر، أما حمايته لجماعة الإخوان: فلأن وجود نواب يمثلونهم يمكن الجماعة من أن ترفع صوتها في دار الشورى بالشكاة العادلة مما يقع على أعضائها من مظالم أو اضطهادات، أو نحو ذلك مما تتعرض له الجماعات في مصر، وأما أنه سبيل لنشر فكرتها: فلأنه يمكن ممثليها من أن يدلوا بآراء الجماعة الصحيحة في كل ما يعرض من قوانين في مسائل إدارية ونظامية، و إن صوتهم سيكون صوت الإسلام يتردد تحت قبة البرلمان، وهو رقابة قوية تستمد قوتها من الدين، وضمان وثيق لكي تسير أمور الدولة في قابل أمرها غير متجانفة عن الإسلام، ولا مجافية لأحكامه، وأما فائدتها للنيابة في مصر: فلأن أعضاء الجماعة سيكونون ممثلين لفكرة فوق تمثيلهم لناخبيهم، وسيعملون تحت سلطان هذه الفكرة على أن يكونوا رقباء على الحكومة، فاحصين لأعمالها»[1].

٣- رأي الشيخ محمد صالح العثيمين: «أفتى سماحة الشيخ محمد صالح بن العثيمين رَحِمَهُ اللهُ شفاهًا لعدد كبير من طلاب العلم الذين سألوه عن حكم الترشيح للمجالس النيابية، فأجابهم بجواز الدخول، وقد كرر عليه بعضهم السؤال مع شرح ملابسات الدخول إلى هذه المجالس، وحقيقة الدساتير التي تحكم، وكيفية اتخاذ القرار، فكان قوله في

---

(١) السابق (ص٣١).

ذلك (ادخلوها، أتتركونها للعلمانيين والفسقة؟) وهذه إشارة منه إلى أن المفسدة التي تتأتى بعدم الدخول أعظم كثيرًا من المفسدة التي تتأتى بالدخول إن وجدت»[(١)].

٤- الشيخ سلمان بن فهد العودة: قال الدكتور عمر مشير المصري: «وقد سألت الشيخ سلمان بن فهد العودة ﷾ عن حكم الدخول في عضوية المجالس النيابية، فأجاب فضيلته «إن العضوية في المجالس النيابية وغيرها: فالذي أراه إجمالاً أن هذا من باب تقليل المفاسد، أو جلب بعض المصالح، أو حصول الإنسان على بعض حقه، كما دخل الرسول ﷺ في جوار أبي طالب، ثم في جوار المطعم بن عدي، وكذلك أبو بكر ﵁ دخل في جوار ابن الدغنه، وليس الدخول اعترافًا بحقها في التشريع، ولا هو بالضرورة اعتقادًا بأنها طريق التغير، لكن من باب الانتفاع بالأشياء الممكنة، ولعله في الجملة داخل في باب الضرورات الشرعية»[(٢)].

٥- فضيلة الشيخ محمد صالح المنجد: حيث قال: وقد تكون المصلحة الشرعية مقتضية للتصويت من باب تخفيف الشر وتقليل الضرر، كما لو كان المرشحون من غير المسلمين لكن أحدهم أقل عداوة للمسلمين من الآخر، وكان تصويت المسلمين مؤثرًا في الاقتراع فلا بأس بالتصويت له في مثل هذه الحالة.وعلي كل حال فهذه من مسائل الاجتهاد المبنية على قاعدة المصالح والمفاسد، ينبغي أن يرجع فيها إلى أهل العلم العارفين بضوابط هذا الأصل.

وإنما يكون ذلك لمصلحة المسلمين لا محبة للكفر وأهله، وقد فرح المسلمون بانتصار الروم على الفرس، كما فرح المسلمون في الحبشة بانتصار النجاشي على من

---

(١) مشروعية الدخول إلي المجالس النيابية- د عبد الرحمن عبد الخالق (ص١٩).
(٢) المشاركة في الحياة السياسية (ص٢٣١).

نازعه الملك كما هو معروف في السيرة[١].

٦- الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: يقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله «...وإذ ذاك سيكون السبيل إلى ما ينبغي من نصرة الشريعة السبيل الدستوري السلمي: أن نبث في الأمة دعوتنا، ونجاهد فيها ونجاهر بها ثم نصاولكم عليها في الانتخاب، ونحتكم فيها إلى الأمة، ولئن فشلنا مرة فسنفوز مرارًا بل سنجعل من إخفاقنا إن أخفقنا في أول أمرنا مقدمة لنجاحنا.... فإذا وثقت الأمة بنا ورضيت عن دعوتنا واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها، وأرسلت منا نوابها إلى البرلمان فسيكون سبيلنا وإياكم أن نرضي وأن ترضوا بما يقضي به الدستور فتلقوا إلينا مقاليد الحكم، كما تفعل كل الأحزاب إذا فاز أحدها في الانتخاب، ثم نفي لقومنا إن شاء اللّـه بما وعدنا من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسنة»[٢].

٧- ونقل الدكتور صلاح سلطان فتوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث وفتوى مؤتمر علماء الشريعة بأمريكا في نوفمبر سنة ١٩٩٩م وفتوى الشيخ جاد الحق بجواز المشاركة في الانتخابات الأمريكية[٣].

وأغلب القائلين بالجواز وضعوا لذلك ضوابط منها:

١- ألا يترتب على المشاركة إقرار للباطل أو عمل به.

٢- أن تكون مصلحة المشاركة ظاهرة متحققة لا خفية أو موهومة أو لا اعتبار لها.

وألا يترتب على تلك المشاركة مفسدة أعظم من المصالح المراد تحقيقها، أو المفاسد المراد درؤها ودفعها.

---

(١) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية د. صلاح سلطان (ص٧١).

(٢) الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر أحمد شاكر (ص٤٠-٤١).

(٣) انظر: مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية (ص٦٦-٦٧).

٣- بيان أن حق التشريع مقصور على الوحي، ولا يجوز لأحد من البشر مزاحمة هذا الحق.

٤- أن المشاركة في هذه المجالس لا تلغي مبدأ الولاء والبراء؛ بل يجب أن تكون هذه المجالس ميدانًا لبيان هذه القضية وتحقيقها والصدع بها حسب مقتضيات المصلحة الشرعية.

٥- أن المشاركة في هذه المجالس ليست بديلاً عن المنهج النبوي في إقامة دولة الإسلام وتغيير الواقع الكفري، وإنما هي من أجل تحقيق المصالح وتخفيف المفاسد.

٦- أن المشارك في هذه المجالس يجب أن يظهر للناس أن مشاركته لا تستلزم الرضا بواقع هذه الأنظمة المخالفة للشرع ومؤسساتها الديمقراطية.

وبعد هذا العرض لأقوال العلماء ندلف إلى أهم الأدلة التي استُدِل بها على الجواز.

الدليل الأول: أن دخول البرلمان والمشاركة في الحياة النيابية سبيل من السبل التي يمكن من خلالها الوصول إلى تحكيم الشريعة وإقصاء القوانين الوضعية؛ لأن دعوة الأمة من خلال الدعاية الانتخابية إلى تطبيق الشريعة سيجعل الأمة تقف بجوار المرشحين الذين ضمَّنوا برامجهم تطبيق الشريعة الإسلامية، فإذا ما وصل هؤلاء المرشحون وصاروا نوابًا أمكن أن يطبقوا الشريعة بطريقة سلمية دستورية[1].

فإذا لم يستطع هؤلاء النواب أن يطبقوا الشريعة فإنهم سيقدرون على الإبلاغ بقضية الإسلام من خلال منبر البرلمان، وسيتمكنون من الدعوة إلى اللـه في هذا المكان الهام[2]؛ وذلك عملاً بقول اللـه تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥].

ثم إن المشاركة في المجالس النيابية تتيح الفرصة للاعتراض على التشريعات

---

(١) انظر: الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، للشيخ أحمد شاكر (ص٤٠-٤١).
(٢) انظر: الأخوان المسلمون تحت قبة البرلمان (ص٢٠-٢١).

المخالفة للإسلام، ولإقامة الحجة على أعضاء هذه المجالس[١]، ولا يصح في النهاية أن نترك هذه المواقع الحساسة للعلمانيين والفسقة[٢] يرتعون فيها، بل يجب أن نزاحمهم فيها لئلا يستشري شرهم وتعظم مفسدتهم.

الدليل الثاني: تحقيق بعض المكاسب للدعوة، والتي منها بلا شك العمل على حماية الدعوة والدعاة من استبداد الحكومات واضطهادها للدعاة[٣]، لأن الدعاة إذا كان لهم بهذه المجالس رهط وعشيرة تدفع عنهم فإن ذلك يكون سببا في تراجع الحكام عن سحقهم والقضاء عليهم قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ ٩١﴾ [هود: ٩١].

الدليل الثالث: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة السياسية يترتب عليه القول بمشروعية الدخول في المجالس النيابية حيث إنها الوسيلة الفعالة للأمر والنهي والإنكار في هذا الميدان.

قال رسول ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ»[٤]، وقال ﷺ: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ

---

(١) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية (ص١٠٨-١٠٩).

(٢) مشروعية الدخول إلى المجالس النيابية، د. عبد الرحمن عبد الخالق (ص١٩).

(٣) انظر: الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان (ص٣١).

(٤) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب كون النهى عن المنكر من الإيمان... برقم (٧٣) (ج١ص١٠٧)، والإمام أحمد في المسند برقم(١١٢٤٧) (ج٧ص٤٢٩٥)، وابن حبان في صحيحه ك البرو الإحسان باب الصدق والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر برقم (٣١١) (ج١ص٣٤١)، وأبو نعيم في الحلية برقم(١٤٩٢٩) (ج١٦ص٧٥٤١)، والبيهقي في الكبرى برقم(١٠٦٤٥) (ج١٦ص٧٥٩٣).

وَتَابَعَ.....»[١]، فهذه الأحاديث وغيرها تدل على جواز بل وجوب المشاركة في المجالس النيابية؛ لأن هذه الأحاديث تدل على وجوب الإنكار على الحكام، وهذا لا يتسنى إلا من خلال هذه المواقع[٢].

الدليل الرابع: «أن الأمة مخاطبة في الشرع ومسئولة عن تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية والحكم بمقتضاها وإدارة شئون البلاد والعباد بحسب ما جاء فيها، وبما أنه يتعذر على الأمة كلها القيام بذلك الواجب، فلابد من أن ينوب عنها من يتولى امتثال ذلك الأمر وتنفيذ ما ألزمت به في الشرع، وإنما يتم اختيار هؤلاء النواب من خلال ممارسة الأمة حقها في انتخاب من يمثلها وينوب عنها لتأدية الحق الواجب عليها وصيانة حقوقها ومصالحها ودفع الشر عنها»[٣].

فيجب -إذًا- على الأكفاء أن يعرضوا أنفسهم على الأمة لتنتخبهم وتختارهم للنيابة عنها في هذا الواجب، ويجب على الأمة أن تختار وتستنيب هؤلاء الأكفاء، وليس هناك طريق للأمة ولا للأكفاء منها إلا طريق الانتخابات البرلمانية، فعلينا أن نأخذ بالأسباب الميسرة؛ للقيام بالواجب الكبير، ولا يصح أن نترك ما تيسر لنا انتظارًا لما لم يتيسر؛ لأن الميسور لا يسقط بسقوط المعسور.

واختيار الأمة للأكفاء سيكون عندئذ من باب الشهادة التي لا يصح كتمانها، قال

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع... برقم (٣٤٥٢) (ج ٥ ص ٢٤٢٧)، الدارمي في السنن ك الرقاق باب في الطاعة ولزوم الجماعة برقم(٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)، وإسحاق بن راهويه في مسنده برقم (١٧٠٢) (ج٢ص٦٦٩)، والبيهقى في الكبرى برقم(١٥٢٨٧) (ج٢٢ص١٠٩٣٠)، والطبرانى في الكبير برقم(١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

(٢) انظر: المشاركة في الحياة السياسية (ص٢١٥).

(٣) انظر: بحوث فقهية معاصرة، د. عبد الكريم زيدان (ص٩٣-٩٦).

تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

وفي ذلك يقول د. القرضاوي: «ومن تخلف عن واجبه الانتخابي حتى رسب الكفء الأمين وفاز بالأغلبية من لا يستحق ممن لم يتوفر فيه وصف القوي الأمين، فقد خالف أمر اللّـه في أداء الشهادة وقد دعي إليها، وكتم شهادة أحوج ما تكون الأمة إليها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وقال أيضا: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]»(١).

ومن الآيات الدالة على ذلك أيضا قول الله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥].

وفي الآية أمر جلي، بإقامة العدل وتجريد الشهادة للّـه، وبأن لا يميل الإنسان بهواه إلى انتخاب أو ترشيح نفسه أو والديه أو الأقربين....(٢).

الدليل الخامس: بعض القواعد الشرعية الكلية، والتي منها:

١- قاعدة الأمور بمقاصدها: فالذين يرشحون أنفسهم للمجالس النيابية إذا لم يقصدوا القيام بالتشريع الوضعي، ولم يقصدوا الولاء للباطل وقصدوا الدعوة إلى منهج اللّـه والسعي إلى تطبيق شريعته فأي حرج عليهم في هذا؟

وكذلك الذين يقصدون صناديق الاقتراع للإدلاء بأصواتهم لصالح الأخيار الذين يتوقع منهم نصر الإسلام في هذه المواقع، إذا كانت مقاصدهم معاونة أهل الحق على القيام بما عليهم من واجبات تجاه دين اللّـه، فأي حرج عليهم في هذا؟

إن النبي ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، لذا فلا حرج في الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق، وعدم الموافقة على

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي (ص١٣٩).

(٢) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية، د. صلاح سلطان (ص٥٥).

الباطل، لما في ذلك من نصر الحق... كما أنه لا حرج في استخراج البطاقة التي يستعان بها على انتخاب الدعاة الصالحين وتأييد الحق وأهله[١].

٢- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: وهي قاعدة لا تدل فقط على الجواز وإنما تدل أيضا على الوجوب عند الاستطاعة؛ لأن واجب الحسبة على الحكام والإنكار على الأجهزة التنفيذية، والرقابة على أعمال الحكومة ومحاسبتها، هذه الواجبات لا يمكن القيام بها إلا من خلال هذه المجالس النيابية.

٣- قاعدة ارتكاب أخف الضررين وفعل أهون الشرين ودفع أعظم المفسدتين[٢].

فمما لا شك فيه أن المشاركة النيابية فيها مفاسد؛ لكنَّ ما ينجم عن ترك المشاركة من مفاسد أشد وأعظم، فترك هذا الموقع الحساس للعلمانيين يعيثون فيه فسادا، دون أدنى مقاومة سيؤدي بلا شك إلى شرور فادحة.

٤- قاعدة الاحتياط لجلب المصالح ودفع المفاسد[٣].

فهناك كثير من المصالح التي توخاها الإسلاميون من دخول المجالس النيابية مثل:

١- تحقيق الخبرة السياسية ورفع الكفاءة لدى قيادات العمل الإسلامي وتحقيق قدر كبير من النضج السياسي لدى الأمة[٤].

٢- إزالة الشبهات التي يثيرها العلمانيون حول قدرة العاملين للإسلام على قيادة الأمة.

٣- إضافة إلى مصالح أصلية مثل:

أ- تحكيم الشريعة الإسلامية في شئون الحياة كلها.

---

(١) معوقات تطبيق الشريعة، مناع القطان (ص١٦٦) مكتبة وهبة القاهرة ط أولى ١٩٩١م

(٢) انظر: من فقه الدولة د. القرضاوي (ص١٨٠).

(٣) انظر: مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية (ص٦٢).

(٤) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية (ص٩٢-٩٤).

ب- الإصلاح حسب الاستطاعة.

ج- عدم تمكين المفسدين من الانفراد بمواقع التوجيه، وهو هدف احترازي لحماية الدعوة وحامليها.

د- نشر الدعوة من خلال أكبر منبر إعلامي، بحماية حصانة نيابية.

هـ- الدفاع عن حقوق المسلمين وصيانة أعراضهم، والذب عنهم، وفضح مخططات أعدائهم.

فهذه المصالح يتوخاها الإسلاميون من دخول البرلمانات، وهي مظنة تحقيق كثير منها، «ولما كانت الشريعة الإسلامية قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد كان القول بمشروعية المشاركة في المجالس النيابية هو المتوائم ومقاصد الشريعة»[1].

(١) المشاركة في الحياة السياسية (ص٢١٦).

المبحث الثالث
المناقشة والترجيح

المطلب الأول: مناقشة أدلة (القائلين بالمنع)

إذا استعرضنا أدلة الفريق الأول فإننا سنخرج بالملاحظات الآتية:

أولا: أما قولهم إن هذه المجالس مخالفة لشرع اللّـه محاددة لدينه فهذا حق؛ لأنها تمارس الحكم بغير ما أنزل اللّـه تبارك وتعالى بتشريعها أحكامًا وضعية ليست من دين اللّـه في شيء، واللّـه تبارك وتعالى يقول: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤]. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة: ٤٥]. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة: ٤٧]. وهذا أصل لا يرتاب فيه من عنده أدنى درجة من درجات الفقه للشرع والفهم للواقع.

وأما أن الأصل في هذه المجالس هو الاجتناب فهذا حق كذلك، إلا لمصلحة شرعية معتبرة، ومن أجلها بل ذروة سنامها حمل رسالة الإسلام إلى هذه المواقع[1].

وإذا كان الإسلاميون يجلسون في هذه المجالس فإنهم يجلسون لمقاصد شرعية ولمصالح مرعية، ولا شك أن هذا الجلوس إذا تجرد من المقاصد الشرعية وخلا من المصالح المعتبرة شرعا كان إثما من الآثام، ومعصية من المعاصي، فإن أضيف إلى ذلك إقرار الجالس معهم لما يفعلون، ورضاه بما يصنعون وهو عالم بدين اللّـه وبواقع هؤلاء، كان مثلهم وجرى عليه من الحكم ما يجري عليهم.

---

(١) مدخل لترشيد العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي (ص٩٢).

أما إذا كان لمصلحة جُماعها الإنكار على هؤلاء والقيام بحجة اللّـه عليهم، وتعطيل المظالم أو تخفيفها عن المستضعفين من المسلمين فإنه بهذا القصد يرجى أن يكون قربة من القربات وطاعة من الطاعات أو على الأقل يدخل بها في نطاق الفروع والمسائل الاجتهادية[(١)].

والنهي عن مجالسة الذين يخوضون في آيات اللّـه ويستهزئون بها محمول على من جلس دون أن ينكر عليهم، يقول الإمام القرطبي رحمه الله: «فكل من جلس في مجلس معصية ولم ينكر عليهم ما يخوضون فيه، يكون معهم في الوزر سواء، وينبغي أن ينكر عليهم إذا تكلموا بالمعصية وعملوا بها، فإن لم يقدر على النكير عليهم فينبغي أن يقوم عنهم حتى لا يكون من أهل هذه الآية»[(٢)].

ومن هنا: «يتضح جليًا أن مجالسة المستهزئين المنهي عنها هي المقرونة بالسكوت عن استهزائهم بآيات اللّـه وعن تجاوزاتهم، ومهمة النائب المسلم في المجالس النيابية هي الإصلاح والتغيير، ورصد كل ما يخالف منهج الإسلام، وطرح البديل الإسلامي، وتبيين الحق ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فإن لم يستطع في بعض الأوقات انسحب حتى يخوضوا في حديث غيره»[(٣)].

ثانيا: أما ما يتعرض له العضو في بداية التحاقه بهذه المجالس من القسم على احترام الدستور والقوانين، وفيها من الباطل ما يناقض أصل الإسلام، فضلاً عما يتضمنه ذلك من التلبيس على أعضاء المجلس وعلي غيرهم من العامة بإضفاء الشرعية على ما لا شرعية له، فيمكن أن يناقش بما يأتي:

إن القسم قد يضاف إليه قيد: (في غير معصية)، فإن حدث ذلك فإن فيه من إقامة

---

(١) السابق (ص٩٣).

(٢) تفسير القرطبي (٣/ ١٩٨٨).

(٣) المشاركة في الحياة السياسية (ص٢١٩) بتصرف.

الحجة في هذه المواقع ما تتباين به المواقف، وينتفي معه اللبس وقد يتأوله على معنى صحيح يخرجه عن دائرة القسم على الالتزام بالباطل، وذلك بأن يكون مقصوده ما تتضمنه هذه الدساتير من النص على أن الإسلام دين الدولة والشريعة هي مصدر تشريعاتها؛ الأمر الذي يقتضي بطلان ما يخالف ذلك ويتعارض معه.

وإذا كان الأصل في اليمين أنه على نية المستحلف فإن هذا إذا كان المستحلف مظلومًا، أما إذا كان ظالمًا فإن اليمين على نية الحالف كما ذكره البخاري في صحيحة عن النخعي.

قال رحمه الله: «إذا كان المستحلف ظالمًا فَنِيَّةُ الحالف، وإن كان مظلومًا فنيةُ المستحلف[(١)]، وقد نسبه الحافظ في الفتح[(٢)] إلى مالك والجمهور»[(٣)].

ثالثا: القول بأن دخول الانتخابات والمشاركة السياسية والنيابية يتضمن الولاء لمن حاد اللّه ورسوله ويهدد عقيدة الولاء والبراء، هذا القول فيه مبالغة شديدة، وهي مبنية على المبالغة في فهم قضية الولاء والبراء وتحقيق مناطها، فإن الولاء في حقيقته هو الحب والمناصرة، وهو لا يمنع من التعامل الذي يهدف إلى تحقيق دعوة للإسلام أو مصلحة للمسلمين، وإذا كانت عقيدة الولاء والبراء لم تمنع من البر وصلة الرحم للأقارب المشركين فكيف تمنع من التعامل الذي يهدف إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل[(٤)]، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الممتحنة: ٨-٩].

---

(١) فتح الباري (١٢/ ٣٢٣).

(٢) فتح الباري (١٢/ ٣٢٥).

(٣) مدخل لترشيد العمل الإسلامي (ص٩٤).

(٤) انظر: مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية (ص٨٣).

رابعًا: أما ما يقال من أن ذلك المنهج يتضمن مخالفة المعهود في دعوة الرسل من الدعوة إلى التوحيد، وإعلان البراءة من المشركين، والصبر على الأذى، ثم الجهاد في سبيل اللّـه فإنه موضع نظر وذلك لما يلي:

أ- إن قياس المجتمع الذي تتحرك فيه الدعوة اليوم على المجتمع الذي تحركت فيه الدعوة الأولى أيام رسول اللّـه ﷺ قياس مع الفارق من جهات عديدة: فالمجتمع الأول كان على الكفر المحض حكاماً ومحكومين، أما مجتمعاتنا اليوم فلم تبلغ هذا المبلغ وللّـه الحمد، فلا يزال سوادها الأعظم على الإسلام.... الأمر الذي لا يعني بالضرورة وجوب أن تسلك الدعوة اليوم الخطوات نفسها التي سلكتها الدعوة الأولى نظرًا لوجود هذا الفوارق.

ب - إنه لا ينبغي لأحد أن يقول بانحصار طريق العمل لنصرة الإسلام في هذا المنهج، ولا ينبغي لأحدٍ أن يطالب بتوجيه المسلمين جميعًا إلى هذا العمل، وإخلاء الثغور الأخرى، أو التخلي عن بقية الفرائض، ومن قال بذلك فقد أخطأ لا محالة.

ولكن غاية القول في هذا العمل أنه أسلوب من أساليب التغيير، يرجى أن يتكامل مع غيره من الأساليب في التهيئة لبناء المجتمع الإسلامي، وإقامة الدولة الإسلامية[(١)].

أما ما يقال من أن دخول المجالس النيابية مخالفةٌ لهديه ﷺ؛ لأنه في حال القدرة هدم مسجد الضرار، وفي حال الضعف اجتنب دار الندوة فلم يشارك فيها، فهذا الاستدلال موضع نظر.

لأن النبي ﷺ عندما هدم مسجد الضرار بالمدينة كان على رأس دولة تجيش الجيوش، وتقيم الحدود، وتردع بسلطانها العابثين، ولم يطهر الكعبة من الأصنام إلا يوم الفتح، وكان

(١) مدخل لترشيد العمل الإسلامي (ص١٠٢).

يومها على رأس عشرة آلاف مقاتل، وقد صلى بها من قبل عشر سنين قبل الهجرة ولم يمد يده الشريفة إلى صنم من هذه الأصنام، لأنه كان لا يملك يومئذ القدرة على ذلك.

وأحسب أنه لا مماراة في أن الدعوة الآن تمر بمرحلة استضعاف بالغة، فقياس هذه على تلك قياس مع الفارق.

فإن قيل: فإن لم تقدر على إزالة المنكر فاجتنبه، قلنا هذا حق، ولا يزال العمل الإسلامي يعيش مع هذه المؤسسات مرحلة الدعوة والبلاغ، ويسعى من خلالها لمنع المزيد من الفتن والتداعيات ولم يصل بعد إلى مرحلة اليأس والاعتزال[١].

وأما الاستدلال برفض النبي ﷺ الملك عندما عرضه عليه المشركون، وإصراره على المضي في طريقه في الدعوة، فهو قياس مع الفارق للأسباب التالية:

أ- أن العرض الذي قدمه المشركون للنبي ﷺ كان في مقابل تخليه عن دعوته، وهذا العرض لا يشترط على النائب المسلم إذا دخل البرلمان...

ب- أن الاختلاف كبير بين مجتمعنا اليوم ومجتمع المشركين الذي كان كافراً.. ففي وقتنا الحاضر المجتمع مسلم، وما زالت بقية من الأحكام الشرعية يعيشها الناس في حياتهم[٢].

خامسا: القول: بأن المشاركة في المجالس النيابية تفضي إلى تمييع قضية الحكم بما أنزل اللّـه، هذا القول يصح «إذا نسي النائب المسلم عقيدته على باب المجلس النيابي، أما إذا دخل هناك ليرفع لواء الدعوة إلى الحكم بما أنزل اللّـه ويطالب بإصلاح أحوال الأمة كلها وفق شريعة اللّـه فأين يكون التمييع؟»[٣].

يقول الشيخ مناع القطان رحمه الله: وليست المشاركة في مجلس الشعب تمييعًا لقضية

(١) السابق (ص١٠١).

(٢) المشاركة في الحياة السياسية (ص٢٢٢) بتصرف.

(٣) أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، فتحي يكن.

وجوب التحاكم إلى شرع اللّـه؛ لأن المشاركين يطالبون داخل المجلس بتحكيم الشريعة الإسلامية، ويوضحون للأعضاء أن هذا من صميم العقيدة.. ويرفضون أي قانون يخالفها، وهذا هو الموقف الذي تفقهه الجماهير المسلمة، فصوتهم في مجلس الشعب يعبر عن صوت هذه الجماهير، ويتسق مع ما تطلبه، والذي يميع هذه القضية هو المشاركة القولية أو الفعلية في تشريع يخالف شرع اللّـه[١].

أما ما ذكر من: تعميق الالتباس بإضفاء الشرعية على ما لا شرعية له فهو موضع نظر لأن الفوز في الانتخابات والمجيء إلى هذه البرلمانات لا يتم في الخفاء، ولا يكون إلا بعد معارك طاحنة، تتحدد فيها المواقف على الملأ، ويعرف بها منهاج كل فريق وقناعاته، حتى إنه يقال: فاز من الشيوعيين كذا، ومن الناصريين كذا، ومن الإسلاميين كذا[٢].

وأما القول بأن المشاركة النيابية تعني إقرار الباطل فهو موضع نظر كذلك؛ لأنه إن كان المقصود بهذا الإقرار إقرار تعطيل الشريعة وتحكيم القوانين الوضعية فذلك مستبعد؛ لأن الأصل في برنامج الإسلاميين المشاركين في هذه المجالس أنه يدور حول تحكيم الشريعة وإلغاء ما تعارض معها من قوانين وضعية، وإن كان المقصود هو إقرار المنهج الذي يفضي بالتحاكم إلى إرادة الأمة بدلاً من التحاكم إلى الكتاب والسنة فهو غلط كذلك؛ لأن هذا من قبيل إلزام الخصم بما التزم به ومحاكمته إلى القانون الذي يزعم توقيره والعمل بموجبه[٣].

ويبدو أن القائلين بالتلازم بين المشاركة في المجالس النيابية وبين إقرار الباطل بنوا قولهم وموقفهم على استقراء خاطئ للتجارب الإسلامية في العمل السياسي

---

(١) معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مناع القطان (ص١٦٥).
(٢) مدخل لترشيد العمل الإسلامي (ص٩٧).
(٣) انظر السابق (ص٩٩).

الإسلامي، وكان ينبغي أن يضعوا في اعتبارهم أن الإسلاميين ما دخلوا إلا لفضح هذا الباطل وإعلان رأي الإسلام فيه، إلى جانب إقامة ما يمكن إقامته من الخير، خاصةً أن الإسلاميين ليسوا في موقف قوة حتى يكون للمقاطعة الكاملة والاعتزال التام وجه شرعي مبني على غلبة المصلحة من المقاطعة[1].

سادسا: دليلهم السادس يجاب عنه بالآتي:

١- الادعاء بأن الذين شاركوا في المجالس النيابية لم يحققوا شيئا من المصالح المرجوة ادعاء فيه مبالغة وغبن؛ لأن عدم تحقيق ما ذكروه من مصالح لا يعني أنهم لم يحققوا شيئا، ولو لم يكن من المصالح التي حققت إلا كشف الأنظمة وتعريتها وبيان عيوبها للناس لكان كافيًا في هذه المرحلة، ومن المؤكد أن الفساد كان سيزداد ويستشري إذا لم يجد من يقف في وجهه ويعارضه وينغص عليه الأجواء.

٢- القول بأن الأنظمة لم تخسر شيئًا قول فيه مبالغة وتهويل لأنها خسرت شعبيتها، وخسارة النظام للقاعدة الشعبية يؤذن بزواله عاجلاً أو آجلاً إذا لم يحاول إرضاء القاعدة الشعبية، والدليل على ذلك السعي الحثيث من قبل الأنظمة لتورية سوءاتها وتبرير فضائحها عبر وسائل الإعلام.

هذا بالإضافة إلى القدر الكبير من الوعي الذي اكتسبته الجماهير نتيجة المعارضة الفعلية التي يحدثها الإسلاميون.

٣- ولو فرضنا أن التجربة الماضية لم تحقق المصالح بالشكل المرجو؛ فإن هذا لا يترتب عليه القول بعدم المشروعية بإطلاق؛ لأنه بالإمكان أن تتحقق المصالح المرجوة أو كثير منها في تجارب قادمة بعد تلافي عيوب التجارب الماضية أو بعد تغير الظروف

---

(١) انظر: الإسلاميون والديمقراطية (ص١٣٩- ١٤٠).

التي كانت عاملاً في تعطيل المصالح المرجوة أو تأخيرها.

سابعا: القول بأن مشاركة الإسلاميين تؤدي إلى تفريق كلمة الأمة قول غير صحيح؛ لأنه لو قيل إن الأمة - بدون مشاركة الإسلاميين في الحياة النيابية والسياسية واعتراضهم على المخالفات الموجودة في الواقع - مجتمعةٌ لكانت مجتمعة على باطل، والشريعة لا تقر الاجتماع على الباطل ولا تندب إليه، وإن قيل إنها بدون مشاركة الإسلاميين متفرقة أصلاً فما الذي زاده مشاركة الإسلاميين؟

إن واقع الأمة الإسلامية اليوم ليس هو الواقع الذي يقال عنه إن تعدد الأحزاب والاتجاهات السياسية سيمزق وحدته، بل على العكس يمكن أن نقول إن التعددية السياسية فرصة لإيجاد بدائل تتيح فرصًا للعمل الإسلامي الإصلاحي أن يتنفس الصعداء.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة الفريق الثاني وهم القائلون بالجواز

أولاً: القول بأن دخول المجالس النيابية سبيل إلى تحكيم الشريعة الإسلامية قول فيه قدر كبير من التفاؤل وحسن الظن المبنيين على الجري وراء السراب؛ لأن هذه الأنظمة لا تمنح من الديمقراطية إلا بالقدر الذي يلمع صورتها ويظهرها أمام الجماهير وأمام العالم بمظهر الديمقراطية؛ أما أن نتصور أنها - وهي استبدادية - ستمنح الناس فرصة للإحاطة بها والالتفاف عليها وإزالة عروشها فهذا ما لا يمكن تصوره.

أما مصلحة الاعتراض على ما تصدره هذه المجالس من قوانين مخالفة للشريعة فهي شكلية لا مضمون لها ولا جوهر؛ لأن الاعتراض من الأقلية إذا قوبل بموافقة الأغلبية فإن قيمته تكون مهدرة؛ لأنه سيكون اعتراضا وحسب، ولن يؤثر في تغيير المسار.

وأما مصلحة إبلاغ الدعوة لهذه المؤسسة الكبيرة فهي مصلحة معتبرة ولكن هل يلزم من ذلك دخولها والتواجد بداخلها؟ إن وسائل إبلاغ الدعوة لمن في المجلس لم تنحصر في هذه الوسيلة.

ثانيًا: القول بأن دخول المجالس النيابية يحقق مصلحة حماية الدعوة يمكن أن يجاب عنه بأن الواقع أثبت خلاف ذلك؛ فإن مسيرة الاضطهاد للدعوة والدعاة ماضية، لم يوقفها وجود ممثلين للدعوة في البرلمان، بل إن الدعوة لم تستطع أن تحمي نفسها عندما فازت بالأغلبية في الجزائر، وقررت الحكومة الجزائرية نسف نتائج الانتخابات بالقوة، وتنكرت للديمقراطية المزعومة، وأكلت في عشية صنم الحلوى الذي ظلت تعبده وتُعَبِّدَ الجماهير له سنين عددًا.

ثالثًا: القول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة على الحكام واجب على الأمة قول حق لا مرية فيه، وكذلك القول بأن البرلمان منبر من منابر الحسبة على الحكام، ولكن القول بأن الإنكار على الحكام لا يتسنى للدعاة إلا من خلال دخول البرلمان قول فيه تحكم كبير، لأن منابر الدعوة ووسائلها لم تنحصر في المشاركة في البرلمان، فهناك الكتابة من خلال الصحف والكتب، وهناك الخطابة، وهناك الندوات والمسيرات التي تسمع الحكام والمسئولين صوت الأمة، وهناك الدعوة الفردية التي يستهدف بها الدعاة رموز النظام.

رابعًا: قد يجاب عن الدليل الرابع بأن الأمة مخاطبة بواجب تحكيم الشريعة، ولكن نظرًا لأن الأنظمة قد نكصت عن تحكيم الشريعة، ولم يعد الانحراف انحرافًا جزئيًا أو طارئًا حتى يمكن تقويمه بوسيلة من الوسائل التي تتيحها الأنظمة نفسها؛ فإن طريق التغيير يجب أن يكون منهجيًا، وأن يكون على منهاج النبوة في نقل الناس من الضلال إلى الهدي بالدعوة والتربية والصبر الجميل.

أما أن الميسور لا يسقط بسقوط المعسور فهذا صحيح، ولكن إذا كان هذا الميسور يؤدي إلى نتيجة ولو جزئية؛ فإنه لم يثبت أن أُلغي قانون واحدٌ من القوانين المخالفة للشريعة ولم يحلَّ حكم واحد من أحكام الشرعية محل قانون وضعي.

وأما كون صوت المؤمن شهادة فهذا صحيح، ولكن لا يطلب منه شرعًا أداء هذه الشهادة إلا في ظل نظام يحكم بشريعة اللـه، أو على الأقل إذا غلب على الظن أن أداء هذه الشهادة مطلوب شرعًا لكونها مظنة إحقاق الحق وإبطال الباطل، أما إذا غلب على الظن أن هذه الشهادة غير مطلوبة شرعًا لما يراه الناس من التلاعب بها، ولما علموه من حال هذه البرلمانات؛ فمن الصعب الحكم بأنها شهادة فضلاً عن ترتيب أحكام الشهادة عليها.

خامسًا: الاستدلال بالقواعد الكلية يجاب عنه بالآتي:

١- قاعدة الأمور بمقاصدها تفيد في هذا الصدد رفع الإثم عمن دخل المجالس النيابية بقصد تطبيق الشريعة؛ لكنها لا تفيد الحكم بمشروعية العمل في ذاته؛ إذ إن هذه المشروعية لا تتوقف على صحة النية وحسب، وإنما تتوقف على الإصابة وموافقة الشرع، فمن اجتهد وشارك في المجالس النيابية فإنه مأجور أخطأ أم أصاب، طالما أن قصده نصرة الشريعة، لكن هذا لا يعني أن العمل في ذاته محكوم له بالجواز أو المشروعية.

٢- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب يستدل بها في هذا الموضع إن قلنا إن واجب الحسبة على الحكام لا يتم إلا من خلال المشاركة النيابية.

٣- قاعدة ارتكاب أخف الضررين وقاعدة الاحتياط لجلب المصالح ورفع المفاسد يستدل بهما إذا ثبت أن ما يجلبه دخول هذه المجالس من مصالح أربى مما يجلبه من مفاسد.

المطلب الثالث: الترجيح

لا شك أن «الأصل في المجالس النيابية قبل أن تعلن سيادة الشريعة، واشتراع الأحكام بناء عليها والتزام ذلك حالا ومقالا هو البطلان.. وذلك لما تقرره من أن الحق في التشريع المطلق لممثلي الأمة اتباعًا لسنة المجتمعات الغربية ومنازعةً للّـه في أخص خصائص الربوبية؛ ولذلك فإن الأصل في هذه المجالس هو الاجتناب والبراءة حتى يعلم قيامها على الإسلام والتزامها - حالاً ومقالاً - بسيادة الشريعة الإسلامية»[1].

وهذا الأصل لا ينازع فيه أحدٌ حتى من القائلين بجواز المشاركة النيابية، يقول الدكتور القرضاوي تحت عنوان: «الأصل عدم المشاركة»، يقول: «لا ريب أن الأصل في هذه القضية ألا يشارك المسلم، إلا في حكم يستطيع فيه أن ينفذ شرع اللّـه فيما يوكل إليه من مهام الولاية أو الوزارة، وألا يخالف أمر اللّـه تعالى ورسوله»[2].

والذي يؤكد هذا أنهم وضعوا ضوابط للمشاركة منها[3]:

١- الانضباط الشرعي ومناصرة حاكمية اللّـه.

٢- ألا تكون المشاركة غاية وإنما وسيلة لجلب المصالح ودرء المفاسد.

٣- أن يتجرد القصد لخدمة الإسلام، وألا يشوبه هوى النفس.

٤- أن تسبق المشاركة دراسة للمصالح والمفاسد.

٥- أن يختار لها القادرون على تحقق المصالح المرجوة من المشاركة.

---

(١) الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي (ص٢٥١)، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤.

(٢) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٧٨).

(٣) انظر: المشاركة في الحياة السياسية (ص٢٣٢).

٦- إخضاع تجربة المشاركة للاختبار والتقويم بين الحين والحين.

فالأصل إذًا هو الاجتناب، لكن هل يجوز الخروج عن هذا الأصل؟ هذا هو موضع الخلاف بين القائلين بالمنع والقائلين بالجواز.

ومن خلال النظر في أدلة القائلين بالمنع نرى أنها لا تنهض لإطلاق القول بالمنع، وقد اتضح هذا جليًا من خلال مناقشة ما استدلوا به على المنع، والأمر نفسه بالنسبة للقائلين بالجواز، فأدلتهم وإن كان في بعضها وجاهة إلا أنها لا تصلح أن تكون متكأً لإطلاق القول بالجواز. وبالجملة فإن إطلاق القول بالمنع أو الجواز غير صحيح.

وذلك لأن هذه المسألة من مسائل السياسة الشرعية؛ إذ هي من مناهج التغيير و الأصل في مناهج التغير، أنها اجتهادات بشرية في إقامة الدين والانتصار له، ولهذا كانت مما يدور في فلك السياسة الشرعية، وتتقرر شرعيتها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، وعلى هذا فإن اختيار وسيلة دون وسيلة، أو تقديم وسيلة على أخرى، من موارد الاجتهاد التي تختلف فيها الفتوى باختلاف الزمان والمكان والأحوال والعوائد.

ومن ثَمَّ كان الدخول في هذا العمل ابتداء أو عدم الدخول فيه حتى تتهيأ أسبابه ويرجي أن يحقق المسلمون من ورائه نجاحا من موارد الاجتهاد ومسائل السياسة الشرعية، فقد يفتي به في بلد دون بلد، أو في زمن دون زمن، أو لفريق من الناس دون فريق، وتقدير ذلك موكول إلى أهل الشورى ليقرروا في ذلك ما يحقق المصلحة أو يكملها، ويعطل المفاسد أو يقللـها، في إطار قاعدة الشريعة في الموازنة بين المصالح والمفاسد [(١)].

فإطلاق القول بالجواز خطأ؛ لأن المشاركة قد تكون في زمان ما أو مكان ما أو من خلال تجمع ما من المسلمين جالبةً لمفاسد أشد مما يرجي منها من مصالح.

---

(١) الثوابت والمغيرات في مسيرة العمل الإسلامي (ص٢٥٩).

وأيضا إطلاق القول بالمنع غير صحيح، وبخاصة مع ضعف الأدلة التي استدلوا بها، لأن هذا الإطلاق قد يحرم المسلمين من مصالح كثيرة كان بإمكانهم أن يحققوها من خلال المشاركة النيابية، فقد تتهيأ الظروف في زمان ما أو مكان ما لفئة من أهل الاستقامة أن تحقق من المصالح ما يربو بكثير على الفاسد المتوقعة أو المنتظرة.

وهذه المسألة كسائر مسائل السياسة الشرعية تعتبر مما يتغير بتغير العوائد؛ فهي بذلك خاضعة للقاعدة الكلية التي قررها العلماء، وهي قاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»(١).

أي لا ينكر تغير الأحكام بتغير أعراف الناس وعادتهم من زمان لآخر «فإن كان عرفهم وعاداتهم يستدعيان حكمًا، ثم تغيرا إلى عرف وعادة أخرى، فإن الحكم يتغير إلى ما يوافق ما انتقل إليه عرفهم وعاداتهم»(٢)، وقد صاغ الإمام القرافي هذه القاعدة صياغة في غاية الإحكام عندما قال: «الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها حيث دارت»(٣).

وعلى هذا فقد تكون المشاركة ممنوعة في زمان ما أو مكان ما، وقد تكون جائزة، بل قد تكون واجبة إذا عادت بالنفع العميم على المسلمين، أو منعت فسادًا كبيرًا، أو ضررًا مصيريًا يحيق بهم ويهدد وجودهم.

وهذا الذي نرى رجحانه هو ما انتهي إليه مجمع من المجامع الفقهية الصاعدة، وهو مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، فلقد جاء في إحدى توصياته ما يلي:

(العمل السياسي لنصرة الدين من خلال الأحزاب السياسية والمجالس البلدية أو النيابية أسلوب من أساليب الاحتساب واستصلاح الأحوال، بغية تحقيق بعض

---

(١) مجلة الأحكام العدلية (ص٣٩).

(٢) شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص٢٢٧).

(٣) الفروق للقرافي (١/ ١٧٦).

المصالح، ودفع بعض المفاسد، ورفع بعض المظالم، فهو ليس خيرًا محضًا كما يتوهمه المتحمسون، كما أنه ليس شرًا محضًا كما يظنه المعارضون، ولكنه مما تختلط فيه المصالح والمفاسد، وتزدحم فيه المنافع والمضار فهو يدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر حكمه في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، فحيثما ظهرت المصلحة، ولم تعارض بمفسدة راجحة، فلا بأس باشتغال بعض الإسلاميين به، شريطة أن لا تُستنفذ فيه الطاقات، وأن لا يحمل على الاستطالة على الآخرين، وأن لا يصرف عن الاشتغال بالأعمال الدعوية أو التعليمية أو التربوية، بل قد يكون الاشتغال به واجبًا في بعض الأحيان، إذا تعين وسيلة لتحصيل بعض المصالح الراجحة أو تكميلها، وتعطيل بعض المفاسد أو تقليلها، وقد يكون حرامًا إذا عظمت مفسدته، وربا ضره على نفعه، بل ربما أدى إلى فساد في الاعتقاد، وانسلالٍ من ربقة الإسلام، ولهذا فإن مسائل هذا الباب مما تتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال، وذلك تبعا لتغير وجوه المصلحة.

وهو كغيره من الأعمال لابد لمشروعيته من ضوابط يتعين التزامها، ومحاذير يتعين اجتنابها حتى تمضي أعماله على سنن الرشد)[1].

(١) نتائج وتوصيات دورة المشاركة السياسية لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المنعقدة في كرمنتو بكاليفورنيا بأمريكا في المدة من ٣١/ ٣/ ٢٠٠٦: ٤/ ٤/ ٢٠٠٦، (ص٧).

الفصل الرابع

بعض النوازل الفرعية

هذا الفصل يشتمل على ثلاثة مباحث، كل مبحث منها مخصص لمسألة من المسائل التي تتعلق بالنظام السياسي الإسلامي، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول

الحكم الشرعي للمظاهرات

تمهيد

لم تستطع النظم المعاصرة - برغم اجتهادها - ولن تستطيع أن تبلغ ما بلغه النظام الإسلامي من الكمال والإحكام؛ ذلك لأنها نظم أرضية من وضع البشر؛ ولا يمكن لنظام أرضيّ بشرى - مهما بلغ - أن يسمو سمو النظام السماوي الرباني، ولا يمكن أن تستوي صنعة اللّـه وصنعة البشر.

وإذا كانت السنة الإلهية المنبثقة من عدل اللّـه تعالى وحكمته، تعطى البشر من التوفيق والنجاح ومن التقدم والمدينة على قدر ما يبذلون، ولا تحرمهم أجرهم الدنيوي العاجل إذا هم أحسنوا العمل ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۝٣٠﴾ [الكهف: ٣٠]، فإن هذه السنن لا تنطبق على ما تقدمه البشرية في مجال التشريع إلا بالقدر الذي توافق فيه - ولو على سبيل المصادفة - أصلاً من أصول هذا الدين؛ ذلك لأن اللّـه - الذي ألقى

على الإنسان واجب النظر والتفكر والسعي والابتكار - احتفظ لنفسه بحق التشريع احتفاظًا مطلقًا؛ واختص به اختصاصًا لا يدع للإنسان معه أدنى حق للتدخل، لا بالابتداء والإنشاء ولا بالتعديل والتحوير.

والنظام السياسي الإسلامي واحد من النظم الإسلامية التي أثبتت تفوقها - نظريًا وعمليًا - إذ جاءت كل عناصر هذا النظام على نحو من الكمال والإحكام ومن التناغم والانسجام بحيث لا يسمح لأي نظام - مهما كان - أن يساويه فضلاً عن أن يساميه.

وكان من بين تلك العناصر المتميزة ذلك العنصر القائم على أساسين من أسس النظام السياسي الإسلامي: أساس سلطان الأمة وأساس التكامل في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ذلك العنصر هو عنصر (المراقبة والمحاسبة والتقويم) وهو ما يمكن أن نعنون له (بالحسبة السياسية).

لقد استطاعت الديمقراطية أن توجد ذلك العنصر في شكل (المعارضة) بكل صورها، ونجحت بهذا في اجتثاث قاعدة تأليه الحكام من جذورها، ولكنها لم تستطع أن تقيم هذا العنصر الهام على الأسس التي أقامه الإسلام عليها؛ ومن ثم فلم تبلغ به ما بلغه الإسلام نظريًا وعمليًا.

فعنصر المعارضة في النظم الديمقراطية قائم على أصلين أو أساسين، أحدهما جديد مبتكر وهو أساس: (الأمة مصدر السلطات) والثاني قديم جديد، قديم قدم أوربا، جديد ومستمر معها ما بقيت، لا ينفك عنها ولا يفارقها إلا إذا فارق الجليد جبالها في الشتاء، وهو أساس (الصراع والتقابل).

فالصراع في أوربا أساس لكل شيء وأصل لكل علاقة، فالعلاقة بين الإله والإنسان أساسها الصراع؛ إذ عندما تغلب الإله في العصور الوسطى سيطرت الكنيسة على كل شيء في الحياة، وأحصت على الناس الأنفاس، وداهمت بالحديد والنار القلوب

والعقول بقصد إلقاء القبض على كل خاطرة أو هاجسة لا تتفق مع مزاعمها.

وعندما تغلب الإنسان في العصر الحديث على الكنيسة انفلت من كل قيد، وانقلبت الرهبانية إلى ليبرالية، وانقلب التسليم المطلق للآباء الممثلين للإله إلى تنكر كامل للإله، وربما إلى إنكار مطلق لوجوده من الأساس.

والعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة صراع أيضًا، فعندما كان الحاكم يحكم بالحق الإلهي المقدس كان متغلبًا ومستوليًا ومستعبدًا الناس، وفى العصر الحديث صار الشعب الذي كان بالأمس محكومًا صار اليوم حاكمًا، بل مستبدًا في كثير من الأحيان.

إنها الفلسفة الجدلية؛ إنها طبيعة الصراع الذي يعطى حق البقاء للأقوى أو للأصلح، إنها الطبيعة التي ضربت جذورها في التربة الأوربية وانعكست على جميع أنشطة الحياة فيها.

ولقد تمخضت هذه الطبيعة الفوارة عن صور للمعارضة والمحاسبة كان منها وسيلة (المظاهرات) التي أسهمت بدور فعال في الحياة السياسية الغربية في ظل الديمقراطية.

فما مدى قبول النظام السياسي الإسلامي لهذه الآلية، وما موقف الشرع منها؟

هذا ما سوف نتناوله في هذا المبحث إن شاء اللّـه تعالى.

المطلب الأول: تعريف المظاهرات لغة واصطلاحًا

تعريف المظاهرات لغة(١):

كلمة المظاهرة والتظاهر وردت في اللغة بمعنى التعاون، ففي الصحاح للجوهري: التظاهر التعاون والمظاهرة المعاونة، واستظهر به أي استعان به، وفى لسان العرب: ظاهر بعضهم بعضًا: أعان بعضهم بعضًا، وظاهر فلان فلانا: عاونه، وللمظاهرة والتظاهر صلة بمعاني الإعلان والعلو، ففي المعجم الوسيط: ظهر الشيء ظهورًا: تبين وبرز بعد الخفاء، وظهر على الحائط: علاه، وعلى عدوه غلبه.

ونخلص مما تقدم إلى أن المظاهرة في اللغة تحوى معاني: التعاون والتناصر والتجمهر والإعلان والعلو.

ولقد وردت مادة ظهر في القرآن الكريم في استعمالات تضمنت بعضًا من المعاني السابقة، قال تعالى ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [البقرة: ٨٥]، وتظاهرون أي: تتعاونون، والتظاهر التعاون من الظهر(٢) وقال تعالى ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ﴾ [الممتحنة: ٩]، وظاهروا على إخراجكم أي عاونوا على إخراجكم(٣) وقال تعالى: ﴿وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ﴾ [التحريم: ٤]، تظاهرا: أي

---

(١) انظر: الصحاح للجوهرى (٢/٦٢٩) ولسان العرب ٦/٣٧ مادة ظهر والمعجم الوسيط (ص ٥٧٨) مادة ظهر.

(٢) انظر: تفسير النسفي ١/ ٦٠، والبيضاوي ١/ ٣٥٦.

(٣) تفسير ابن كثير ٤ / ٣٣٧.

تنظاهرا والتظاهر هو التعاون والتعاضد[1].

تعريف المظاهرات اصطلاحا:

يمكن تعريف المظاهرة تعريفًا اصطلاحيًا بأنها: «التجمهر الذي يصدر من القاعدة الشعبية بقصد إظهار المعارضة وإعلان الرفض لسياسة من سياسات الحكومة، أو المطالبة بحق من الحقوق الشعبية لدى الحكومة».

ويمكن تعريفها بأنها: «تجمع طوائف من الشعب في مكان عام، وتعاونهم على إظهار المعارضة لسياسة من سياسات الحكومة أو على المطالبة بحق من حقوقهم لديها».

ويمكن تعريفها بأنها: «سلوك جماهيري عارض يهدف إلى توصيل رسالة جماعية إلى الحكام، عن طريق التجمع في مكان عام والتعاون في إظهار رغبة موحدة».

ويمكن تعرفها بأنها: «صورة من صور الحسبة السياسية، تنفذ بأسلوب جماعي، عن طريق اجتماع طوائف من الشعب في مكان عام؛ للتعاون على إبداء الرأي وإظهار المعارضة للحكومة».

(١) انظر فتح القدير للشوكاني ٤ / ٣٣٣.

المطلب الثاني: مأخذ القول بالجواز

القول بجواز المظاهرات كوسيلة للحسبة وأداة للتعبير ينبني على أصلين:

الأول: أن النصيحة للحكام واجبة على الأمة، وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب كفائي لا ينعتق المسلمون من عهدته إلا بقيام من يكفى به، وأن الحسبة السياسية حق للأمة باعتبارها صاحبة السلطان، وواجب عليها باعتبارها مسئولة أمام اللـه تعالى عن محاسبة الحكام ومراقبتهم وتقويمهم إذا اعوجوا.

الثاني: أن المظاهرات وسيلة من الوسائل وأداة من الأدوات، التي إن خلت من المخالفات الشرعية ولم تصدم أصلاً من أصول الدين ولا حكمًا من أحكامه، فليس هناك مسوغ لحرمان الأمة من استخدامها في ممارسة حقها والقيام بواجبها، وبخاصة إذا استدعى الزمان ذلك.

فأما الأصل الأول: فإن الأدلـة عليه أكثر من أن تحصى:

منها:

١- قول اللـه تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، قال ابن الجوزي: «قوله تعالى ولتكن منكم أمة قال الزجاج معنى الكلام ولتكونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير وتأمرون بالمعروف، ولكن من هاهنا تدخل المخاطبين من سائر الأجناس وهى مؤكدة أن الأمر للمخاطبين، ومثله فاجتنبوا الرجس من الأوثان، معناه اجتنبوا الأوثان فإنها رجس»(١).

٢- قول اللـه تعالى ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

---

(١) زاد المسير (١ / ٤٣٤).

ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، قال الإمام الشوكاني: «قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ إلخ كلام مستأنف يتضمن بيان كونهم خير أمة ... ما أقاموا على ذلك واتصفوا به، فإذا تركوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر زال عنهم ذلك ولهذا قال مجاهد: إنهم خير أمة على الشرائط المذكورة في الآية»(١).

٣- قول اللّـه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١]، فهذه واجبات أربعة تعتبر دعائم الاستمرار في التمكين، «فإن بذلك دوام نصرهم وانتظام عقد جماعتهم والسلامة من اختلال أمرهم فإن حادوا عن ذلك فقد فرطوا في ضمان نصرهم، وأمرهم إلى اللّـه»(٢).

٤- عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ ؟ قَالَ: للّـه، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَعَامَّتِهِمْ»(٣).

٥- عن طارق بن شهاب قال أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيدِ، قَبْلَ الصَّلَاةِ، مَرْوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ، فَقَالَ: قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ، فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ:

---

(١) فتح القدير (١/ ٦٠٨).

(٢) التحرير والتنوير (١٧ / ٢٨٠).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب بيان أن الدين النصيحة برقم (٨٥) [ج ١ ص١١٤]، وأبو داود في السنن ك الأدب باب في النصيحة برقم(٤٢٩٦) (ج٦ص٢٩٢٦)، والترمذي في السنن ك البر والصلة باب ماجاء في النصيحة برقم(١٨٤٦) (ج٤ص١٧٢١)، والنسائى في الكبرى ك البيعة باب النصيحة للإمام برقم(٧٥٢٥) (ج١٠ص٤٨٠٢)، والدارمى في السنن ك الرقاق باب الدين النصيحة برقم(٢٦٧٠) (ج٤ص١٥٦٥)، والإمام أحمد في المسند برقم(١٦٦٠٣) (ج١٤ص٦٦٣٤)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم(٤٦٧٢) (ج١٠ص٤٨٤٧)، والطبرانى في الكبير برقم(١٢٤٨) (ج٢ص٦٨٥).

أَمَّا هَذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّـه ﷺ، يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ»[(١)].

قال ابن دقيق العيد: قال العلماء: ولا يشترط في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون كامل الحال ممتثلا ما يأمر به مجتنبا ما ينهى عنه، بل عليه الأمر وإن كان مرتكبًا خلاف ذلك؛ لأنه يجب عليه شيئان: أن يأمر نفسه وينهاها وأن يأمر غيره وينهاه فإذا أخذ بأحدهما لا يسقط عنه الآخر، قالوا: ولا يختص الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بأصحاب الولاية بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين، وإنما يأمر وينهى من كان عالمًا بما يأمر به وينهى عنه، فإن كان من الأمور الظاهرة مثل الصلاة والصوم والزنا وشرب الخمر ونحو ذلك فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال وما يتعلق بالاجتهاد ولم يكن للعوام فيه مدخل فليس لهم إنكاره بل ذلك للعلماء[(٢)].

٦- عن عبد اللَّـه بن مسعود قال: قال رسول اللَّـه ﷺ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا دَخَلَ النَّقْصُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ الرَّجُلُ يَلْقَى الرَّجُلَ، فَيَقُولُ: يَا هَذَا اتَّقِ اللَّـه وَدَعْ مَا تَصْنَعُ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكَ، ثُمَّ يَلْقَاهُ مِنَ الْغَدِ فَلَا يَمْنَعُهُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَكِيلَهُ وَشَرِيبَهُ وَقَعِيدَهُ فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَ اللَّـه قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، ثُمَّ قَالَ: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَٰسِقُونَ ﴾ ثُمَّ قَالَ: كَلَّا وَاللَّـه لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب كون النهى عن المنكر من الإيمان... برقم (٧٣) (ج١ص١٠٧)، والإمام أحمد في المسند برقم(١١٢٤٧) (ج٧ص٤٢٩٥)، وابن حبان في صحيحه ك البرو الإحسان باب الصدق والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر برقم(٣١١) (ج١ص٣٤١)، وأبونعيم في الحلية برقم(١٤٩٢٩) (ج١٦ص٧٥٤١)، والبيهقى في الكبرى برقم(١٠٦٤٥) (ج١٦ص٧٥٩٣).

(٢) شرح الأربعين النووية (١ / ٨٦).

وَلَتَقْصُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا»[١].

٧- عن عبد اللَّـه بن مسعود أن رسول اللَّـه ﷺ قال: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّـه فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الإِيمَانِ، حَبَّةُ خَرْدَلٍ»[٢].

٨- الإجماع، قال الإمام النووي: وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة وهو أيضا من النصيحة التي هي الدين ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة، ولا يعتد بخلافهم، كما قال الإمام أبو المعالي إمام الحرمين لا يكترث بخلافهم في هذا فقد أجمع المسلمون عليه قبل أن ينبغ هؤلاء)[٣].

وأما الأصل الثاني: فإن المظاهرات ليست من الشعائر التعبدية حتى نتوقف في العمل بها حتى يأتي ما يدل على مشروعيتها، وإنما هي من العادات، والأصل في العادات الالتفات إلى ما فيها من معانٍ، فإن كانت موافقة للشريعة بمعنى أنه ليس فيها ما يخالفها ولا يضادها، وكان فيها مصلحة راجحة، فلا مسوغ للقول بتحريمها، وإن كانت مضادة أو مخالفة للشريعة أو كانت مفسدتها أرجح من مصلحتها فلا تردد في القول بتحريمها.

---

(١) ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الملاحم باب الأمر والنهى برقم(٣٧٧٧) (ج٦ص٢٥٧٧)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب نذر العمرة في شهر معين برقم(١٨٥٩١) (ج٢٧ص١٣٣٨٦)، وضعفه الألبانى في ضعيف الجامع برقم(١٨٢٢).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان.... برقم (٧٤) (ج ١ص١٠٨)، وابن حزم في المحلى بالأثار ك التوحيد برقم(٣٢) (ج١ص٤٧)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب نذر العمرة في شهر معين برقم(١٨٥٧٧) (ج٢٧ص١٣٣٧٤).

(٣) شرح النووى على مسلم (٢ / ٢٢).

قال الإمام الشاطبي: «وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فَلِأُمور، أولها: الاستقراء فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز... والثاني أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات... وأكثر ما علل فيها اتباع المعاني... والثالث أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم... إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية والقسامة والاجتماع يوم العروبة وهى الجمعة للوعظ والتذكير والقراض وكسوة الكعبة وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول...»[1].

---

(١) الموافقات (٢/ ٣٠٥ - ٣٠٧).

المطلب الثالث: مأخذ القول بالتحريم

القول بتحريم المظاهرات يمكن أن يبنى على الأصول الآتية:

الأول: وجوب السمع والطاعة للحكام وتحريم المنازعة والخروج عليهم، ووجوب تجنب كل ما يثير الفتن؛ إذ إن الفتن لها أثر بالغ الضرر بالأمة الإسلامية.

الثاني: سد الذرائع المفضية إلى الفوضى والشغب والتهارج وسفك الدماء.

الثالث: تحريم الإحداث والابتداع في الدين وتحريم التشبه بالكافرين.

فأما الأصل الأول فبيانه أن المظاهرات فيها منازعة للحكام وعصيان لهم، وعدم اكتراث بالفتن التي يمكن أن تنجم من تجمهر الناس وتجمعهم وتعاونهم على الشغب والمعارضة والإساءة، وقد ينجم عن هذا سفك للدماء وقيام للحروب، وكل هذا محرم بالنصوص الآتية:

١- عن جنادة بن أبي أمية قال دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ، فَقُلْنَا حَدِّثْنَا: أَصْلَحَكَ اللَّـه بِحَدِيثٍ يَنْفَعُ اللَّـه بِهِ، سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّـه ﷺ، فَقَالَ: دَعَانَا رَسُولُ اللَّـه ﷺ، فَبَايَعْنَاهُ، فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا، «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّـه فِيهِ بُرْهَانٌ»(١).

٢- عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «تَكُونُ فِتْنَةٌ النَّائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْيَقْظَانِ، وَالْيَقْظَانُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، فَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَسْتَعِذْ»(٢).

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمور تنكرونها برقم(٦٥٦١) (ج١١ص٥٣٠٥)، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء..... برقم(٣٤٢٣)(ج٥ص٢٤١٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الفتن وأشراط الساعة باب نزول الفتن كمواقع القطر برقم (٥١٤٢) (ج٨ص٣٦٠٣)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن (٤٠) (ج١ص٢٨).

٣- عن عثمان الشحام قال: انْطَلَقْتُ أَنَا وَفَرْقَدٌ السَّبَخِيُّ إِلَى مُسْلِمِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ وَهُوَ فِي أَرْضِهِ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، فَقُلْنَا: هَلْ سَمِعْتَ أَبَاكَ يُحَدِّثُ فِي الْفِتَنِ حَدِيثًا ؟، قَالَ: نَعَمْ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرَةَ يُحَدِّثُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّـهِ ﷺ: «إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتَنٌ، أَلَا ثُمَّ تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي فِيهَا، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي إِلَيْهَا، أَلَا فَإِذَا نَزَلَتْ أَوْ وَقَعَتْ، فَمَنْ كَانَ لَهُ إِبِلٌ فَلْيَلْحَقْ بِإِبِلِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ فَلْيَلْحَقْ بِغَنَمِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَلْحَقْ بِأَرْضِهِ»، قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّـهِ، أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا غَنَمٌ وَلَا أَرْضٌ ؟، قَالَ: «يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لِيَنْجُ إِنِ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ، اللَّـهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّـهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّـهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ» قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّـهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ أُكْرِهْتُ حَتَّى يُنْطَلَقَ بِي إِلَى أَحَدِ الصَّفَّيْنِ أَوْ إِحْدَى الْفِئَتَيْنِ، فَضَرَبَنِي رَجُلٌ بِسَيْفِهِ أَوْ يَجِيءُ سَهْمٌ، فَيَقْتُلُنِي، قَالَ: «يَبُوءُ بِإِثْمِهِ وَإِثْمِكَ وَيَكُونُ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»(١)

٤- عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّـهِ ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ، يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ»(٢)

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الفتن وأشراط الساعة باب نزول الفتن كمواقع القطر برقم (٥١٤٣) (ج٨ص٣٦٠٤)، والإمام أحمد في المسند برقم(٢٠٠٠٣) (ج١٧ص٨٢٩٦)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم(٤٨٦٩) (ج١١ص٥٠٥٨)، وابن حبان في صحيحه ك الرهن باب ما جاء في الفتن برقم(٦٠٩١) (ج١٣ص٦٣٢٨)، والحاكم في المستدرك ك الفتن و الملاحم باب ستكون فتن.. برقم(٨٤٥١) (ج١١ص٥٤٦٥)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب المقتول من أهل العدد بسيف أهل البغي ... برقم(١٥٤٥٠) (ج٢٣ص١١٠٥٨).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الإيمان باب من الدين الفرار من الفتن برقم(١٨) (ج١ص٢١)، وابن ماجة في السنن ك الفتن باب العزلة برقم(٣٩٧٨) (ج٥ص٢١١٢)، والإمام أحمد في المسند برقم(١١٠٣٧) (ج٩ص٤٢٢٢)، وابن أبى شيبة في المصنف ك الفتن باب من كره الخروج في الفتنة وتعوذ منها برقم(٣٦٤٢٤) (ج٢٢ص١٠٦٩٢)، وأبو عمرو الداني في السنن الوارده باب ما جاء في الفرار بالدين من الفتن برقم(١٥٩) (ج١ص٩٢).

قال ابن عبد البر: «والفتنة المذكورة في هذا الحديث تحتمل أن تكون فتنة الأهل والمال وفتنة النظر إلي أهل الدنيا وفتنة الدخول إلى السلطان وغير ذلك من أنواع الفتن، ولم يُرِد الفتنة النازلة بين المسلمين الحاملة على القتال في طلب الإمارة دون غيرها من الفتن، بل أراد بقوله «يفر بدينه» من الفتن جميع أنواع الفتن واللّـه أعلم»[1].

أما الأصل الثاني فبيانه أن المظاهرات إذا كانت في كثير من الأحيان تفضي إلى التخريب والإفساد وسوء استعمال الحق، وإلى الفوضى والاضطراب واختلال الأمن؛ مما قد يطمع الأعداء في الأمة، ويكون بابًا للتدخل الأجنبي، فإن الشرع يحتاط لذلك بسد الذرائع المؤدية إليه؛ ومن ثم جاء تحريم المظاهرات على أساس سد الذريعة.

وقد قرر العلماء أن «الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى المفسدة»[2].

وأما الأصل الثالث فبيانه أن هذه الوسيلة مستحدثة لم ترد في الدين ولم يكن لها سوابق تاريخية في الأمة الإسلامية؛ ومن ثم فهي محرمة للاستحداث والابتداع، ومحرمة كذلك لأن فيها تشبهًا بالكفار، والتشبه بالكفار ممنوع في دين الإسلام، والأدلة على ذلك كثير منها:

عن عائشة ﵂ قالت: قال رسول اللّـه ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»[3].

عن العرباض بن سارية قال: وَعَظَنَا رَسُولُ اللّـه ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْغَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَمَاذَا

---

(١) التمهيد (١٩/ ٢٢٠).

(٢) الموافقات للشاطبي (٢/ ٦٤٢).

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود برقم(٢٥١٣) (ج٥ص٢٠٧٨)، ومسلم كالأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور برقم(٣٢٤٨) (ج٥ص٢٢٤٨) واللفظ لمسلم.

تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّـهِ؟ قَالَ: «أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّـهِ، وَالسَّمْعِ، وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ، فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ»(١).

عن ابن عمر قال: قَالَ رَسُولُ اللَّـهِ ﷺ: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»(٢).

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أَنَّ رَسُولَ اللَّـهِ ﷺ قَالَ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بِغَيْرِنَا، لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ، وَلَا بِالنَّصَارَى، فَإِنَّ تَسْلِيمَ الْيَهُودِ الْإِشَارَةُ بِالْأَصَابِعِ، وَتَسْلِيمَ النَّصَارَى الْإِشَارَةُ بِالْأَكُفِّ»(٣).

---

(١) صحيح: رواه أبو داود في السنن ك السنة باب في لزوم السنة برقم(٣٩٩٤) (ج٦ص٢٧٤٩)، والترمذي في السنن ك العلم باب ماجاء في الأخذ بالسنة.....برقم(٢٦٢٠) (ج٥ص٢٣١٦)، وابن ماجة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين برقم(٤٢) (ج١ص٢٠)، والدارمى باب اتباع السنة برقم(٩٥) (ج١ص٦٧)، والإمام أحمد في المسند برقم(١٦٨١٢) (ج١٤ص٦٧٤٠)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب أوصيكم بتقوى اللّـه برقم(٣٠٠) (ج١ص٢٢٦)، وابن حبان في صحيحه برقم(٥) (ج١ص٧)، والبزار في مسنده برقم(١١٩) (ج١ص٩٩)، والطحاوى في مشكل الأثار برقم(١٠٠٣) (ج٢ص٩٩٤)، و الطبرانى في الأوسط برقم(٦٦) (ج١ص٣٩)، وأبونعيم في الحلية برقم(٧١٢٢) (ج٨ص٣٨٥٨)، والمروزى في السنة برقم(٥٧) (ص٣٢)، وصححه الألبانى في صحيح الترغيب برقم(٣٧) (ج١ص١٠)

(٢) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك اللباس باب في لبس الشهرة برقم(٣٥١٥) (ج٥ص٢٤١١)، وابن أبى شيبة في المصنف برقم(٣٢٣٢٣) (ج١٩ص٩٢٥٩)، والبزار في مسنده برقم(٢٦٠٠) (ج٤ص١٩٨٢)، والطبرانى في الأوسط برقم(٨٥٤٩) (ج٩ص٤٤٦٤)، و صححه الألباني في صحيح الجامع برقم(٢٨٣١).

(٣) حسن: رواه الترمذى ك الاستئذان والأدب باب ما جاء في كراهية إشارة اليد بالسلام برقم(٢٦٣٩) (ج٥ص٢٣٣٥)، والطبرانى في الأوسط برقم(٧٥٧٩) (ج٨ص٣٩٧٠)،)، و حسنه الألباني في صحيح الجامع برقم(٥٤٣٤).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: «**غَيِّرُوا الشَّيْبَ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ**»[١].

عن أبي هريرة ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّـه ﷺ، قَالَ: «**أَعْفُوا اللِّحَى، وَخُذُوا الشَّوَارِبَ، وَغَيِّرُوا شَيْبَكُمْ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى**»[٢].

عن نافع عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «**خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ، وَفِّرُوا اللِّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ**»[٣].

عن أبي هريرة ﷺ قال: قَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: «**جُزُّوا الشَّوَارِبَ، وَأَرْخُوا اللِّحَى، خَالِفُوا الْمَجُوسَ**»[٤].

عن يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّـه ﷺ: «**خَالِفُوا الْيَهُودَ**

---

(١) **صحيح**: رواه الترمذي ك اللباس باب ما جاء في الخضاب برقم(١٦٧٢) (ج٤ص١٥٩١)، والنسائي في الصغرى ك الزينة من السنن باب ما جاء في الخضاب برقم(٥٠١٣) (ج٧ص٣٢٤٥)، والإمام أحمد في المسند برقم(٧٣٦٢) (ج٦ص٢٩٧٨)، وأبو يعلى في مسنده برقم(٥٩٣٠) (ج٥ص٢٤٠٥)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم(٣١٢٦) (ج٧ص٣١٦٧)، وابن حبان في صحيحه ك الزينة والتطيب باب الأمر بتغيير الشيب .... برقم(٥٥٩٠) (ج١٢ص٥٨١٨)، والطبراني في الأوسط برقم(١٢٥٣) (ج٢ص٥٨٧)، وأبو نعيم في الحلية برقم(٢٠١٢) (ج٣ص١٢٣١)، والبيهقي في الكبرى برقم(١٣٧٢٦) (ج٢٠ص٩٧٨٧)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح برقم(٤٤٥٥).

(٢) **إسناده حسن**: رواه الإمام أحمد في المسند برقم(٨٤٧٢) (ج٧ص٣٣٥٢)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار ك الطهارة باب الأخذ من الشوارب برقم(٣١١) (ج١ص٢٨٤)، والحديث رجاله ثقات عدا عمر بن أبي سلمة القرشي وهو صدوق يخطئ.

(٣) **صحيح**: رواه البخاري ك اللباس باب تقليم الأظافر برقم(٥٤٧١) (ج٩ص٤٤٧٧)، والبيهقي في الكبرى ك باب برقم(٦٢٨) (ج١ص٤٦٤).

(٤) **صحيح**: رواه مسلم ك الطهارة باب خصال الفطرة برقم (٣٨٨) (ج١ص٣٤٤)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار ك الطهارة باب الأخذ من الشوارب برقم(٣١٢) (ج١ص٢٨٥).

فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ وَلَا خِفَافِهِمْ»[١]

فالحديثان الأول والثانى يدلان على أن الاستحداث والابتداع في الدين ممنوع، وباقي الأحاديث تدل على تحريم التشبه بالكفار من جميع الطوائف ووجوب مخالفتهم؛ ومن ثمَّ فإن المظاهرات تكون محرمة.

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الصلاة باب الصلاة في النعل برقم(٥٥٥) (ج١ص٣٧٨)، والمتقى الهندى في كنز العمال برقم(٢٠١١٤) (ج٧ص٨٨٧)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح برقم(٧٦٥).

المطلب الرابع: الحكم الشرعي للمظاهرات

تبنى بعض العلماء القول بتحريم المظاهرات، منهم الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله وقد أجاب بالتحريم على سؤال سائل:

قال السائل: ظهرت ظاهرة عند كثير من الناس أنهم يقولون ننكر المنكر بجمع الناس وتظاهرهم والخروج في المسيرات والمظاهرات؟

فقال: هذه ليست طيبة، المسيرات والمظاهرات ليست طيبة، ليست من عادة أصحاب الرسول ﷺ ومن اتبعه بإحسان، إنما النصيحة والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى، هذه هي الطريقة المتبعة، كما قال اللّـه جل وعلا: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[التوبة: ٧١].

وقال جل وعلا: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وقال سبحانه: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[آل عمران ١١٠].

وقال رسول اللّـه ﷺ **«من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»**.

فالإنكار بالفعل يكون من الإمام ومن الأمير ومن الهيئة التي لها تعليمات تنكر باليد، ومن صاحب البيت على أولاده وأهل بيته، أما أفراد الناس فلا، إذا أنكروا باليد فتكون فتنة، وصار النزاع وصار القتال والفرقة والابتلاء، وتضيع الفائدة ويعظم الشر، فينصح بالقول والتوجيه بالترغيب والترهيب)[1].

---

(١) الرسائل البازية في التكفير والإرجاء - نقلاً عن حكم المظاهرات في الإسلام لأحمد بن سليمان بن أيوب، دار الفلاح - الفيوم مصر ط أولى سنة ٢٠٠٤م، (ص١٧٨).

ومنهم الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ حيث أجاب عن سؤال السائل: فقال (إن المظاهرات أمر حادث، لم يكن معروفًا في عهد النبي ﷺ ولا في عهد الخلفاء الراشدين، ولا عهد الصحابة ﷺ، ثم إن فيه من الفوضى والشغب ما يجعله أمرًا ممنوعًا، حيث يحصل فيه تكسير الزجاج والأبواب وغيرها، ويحصل فيه أيضًا اختلاط الرجال بالنساء والشباب بالشيوخ، وما أشبه ذلك من المفاسد والمنكرات، وأما مسألة الضغط على الحكومة: فهي إن كانت مسلمة فيكفيها واعظًا كتاب اللّـه تعالى وسنة رسوله ﷺ وهذا خير ما يعرض على المسلم، وإن كانت كافرة فإنها لا تبالي بهؤلاء المتظاهرين، وسوف تتجمل لهم ظاهرًا، وهي ما هي عليه من الشر في الباطن، ولذلك نرى أن المظاهرات أمر منكر، وأما قولهم: إن هذه المظاهرات سلمية، فهي قد تكون سلمية في أول الأمر أو في أول مرة ثم تكون تخريبية، وأنصح الشباب أن يتبعوا سبيل من سلف، فإن اللّـه ﷻ أثنى على المهاجرين والأنصار وأثنى على الذين أتبعوهم بإحسان[(١)].

ومنهم أحمد بن سليمان بن أيوب في كتابه (حكم المظاهرات في الإسلام)، وهو القول الغالب لدى طوائف وعلماء الدعوة السلفية في مصر والسعودية، إلا القليل منهم، وهؤلاء جميعًا انطلقوا من الأصول التي سقناها آنفًا في مطلب (مأخذ القول بالمنع).

وفي المقابل قال كثير من المعاصرين - ممن تعرض لهذه القضية - بالجواز، منهم الشيخ محمد حسان[(٢)] الذي قال بجواز المظاهرات كوسيلة من وسائل التعبير بشروط أهمها: عدم الاختلاط وعدم التخريب وألا تكون مُسَيَّسَة.

ومن الواضح تمامًا أن هذا الرأي هو الذي تتبناه جماعة الإخوان المسلمين حيث

---

(١) الجواب الأبهر لمن سأل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص٧٥) - نقلاً عن مجلة الفرقان الكويتية عدد ٧٩(ص ١٨ - ١٩).

(٢) سماعًا منه في محاضرة من محاضراته.

إنها هي أبرز الجماعات العاملة على الساحة من حيث استخدامها لهذه الوسيلة.

والقائلون بالجواز ينطلقون من الأصول التي سقناها آنفًا في مطلب (مأخذ القول بالجواز).

ولقد اعتُرض على مأخذ القول بالمنع باعتراضات قوية لها وجاهة.

فأما الأصل الأول فيعترض عليه بأن المظاهرات لا يلزم من القول بجوازها إبطال واجب الطاعة والنصرة للإمام؛ لأن واجب السمع والطاعة والنصرة لا يلغى واجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ ولذلك جمع رسول اللّه ﷺ بين واجب السمع والطاعة وواجب النصح في حديث صحيح، كما جمع بين واجب السمع والطاعة وواجب قول الحق في حديث آخر، وقيد السمع والطاعة بالاستطاعة في حديث ثالث وها هي الأحاديث.

١- عن ابن عمر قال: «كُنَّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّه ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، يَقُولُ لَنَا: فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ»(١).

قال ابن عبد البر: أما قوله فيه بايعنا رسول اللّه على السمع والطاعة فقول مجمل يفسره حديث مالك عن عبد اللّه بن دينار عن ابن عمر قال «كُنَّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّه ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، يَقُولُ لَنَا: فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ»(٢).

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب كيف يبايع الإمام الناس برقم(٦٦٩١) (ج١١ص٥٤٠١)، والترمذي في السنن ك السير باب ما جاء في بيعة النبي ﷺ برقم(١٥١٨) (ج٣ص١٤٦٢)، والنسائي في الصغرى ك البيعة باب البيعة فيما يستطيع المسلم برقم(٤١٤١) (ج٦ص٢٧٣٥)، وأبن ماجة في السنن ك الجهاد باب البيعة برقم(٢٨٦٣) (ج٣ص١٤٩٩) والإمام أحمد في المسند برقم(٦٠٧٢) (ج٥ص٢٤٦٧)، وعبدالرزاق في المصنف ك اهل الكتاب باب بيعة النبي ﷺ برقم(٩٥٩٥) (ج٦ص٢٩٣٣)، والبزار في مسنده برقم(١٦٩٥) (ج٢ص٨٧٩)، وأبو يعلى في مسنده برقم(٤٢٦٥) (ج٤ص١٧٨٥)، وأبو عوانة في مسنده برقم(٥٦٩١) (ج٧ص٣٤٨٤)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب بيعة الأئمة وما يستحب لهم برقم(٤٦٤٦) (ج١٠ص٤٨٢٢).

(٢) التمهيد (٢٣/ ٢٧٦).

٢- وعن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جده قال: «بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّـهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَعَلَى أَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا لَا نَخَافُ فِي اللَّـهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ»(١).

٣- وعن جرير قال: «بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّـهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَأَنْ أَنْصَحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»(٢).

ولا يلزم من قيام المظاهرات المنازعة للسلطان أو حدوث الفتن، وإنما ذلك لازم لحركات الخروج المسلح على السلاطين والتي تقوم بها فئة تفتات بذلك على إرادة الأمة وتكون بهذا الافتيات قد خرجت على الأمة قبل أن تخرج على السلطان الذي هو نائب الأمة ووكيلها.

أما المظاهرات السلمية المنضبطة فهي شيء آخر؛ فهي إن كانت للتعبير والمطالبة بالحقوق تكون نصحًا وجهادًا بالكلمة عند سلطان جائر، وإن كانت للتغيير وتولـاها أهل الحل والعقد أو تولها سواد الأمة وجمهورها عند غياب أهل الحل والعقد حسًا أو معنى فهي عندئذ صورة من صور ممارسة الأمة لسلطانها في العزل والتولية والمراقبة والمحاسبة.

وأما الأصل الثالث فقد اعتُرض عليه بمسلكين(٣):

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية برقم (٣٤٣٢) (ج٥ص٢٤٠٩)، وأبن ماجة في السنن ك الجهاد باب البيعة برقم(٢٨٦١) (ج٣ص١٤٩٨)، والإمام أحمد في المسند برقم(٢٢١١٦) (ج١٩ص٩٣٧٨)، وأبوعوانة في مسنده برقم(٥٦٢١) (ج٧ص٣٤٤٠)، والبيهقي في الكبرى ك الشهادات باب ما يجب على المرء من القيام بشهادتة إذا شهد برقم(١٨٩٧٤) (ج٢٨ص١٣٦٦١).

(٢) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الأدب باب في النصيحة برقم(٤٢٩٧) (ج٦ص٢٩٢٦)، والنسائي في الصغرى ك البيعة باب البيعة على النصح لكل مسلم برقم(٤١١١) (ج٦ص٢٧١٢)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب برقم(١٧٧٩).

(٣) الحسبة على الحكام ووسائلها في الشريعة الإسلامية حامد بن عبد اللّـه العلي الطبعة الثانية(ص ١٣-١٥).

الأول: إبطال الحجة من رأسها ببيان أن الوسائل العصرية التي يتوصل بها إلى الدعوة وإنكار المنكرات لا تدخل في الإحداث في الدين.

الثاني: بيان أن هذه الوسائل كانت في العصور الأولى بل نص عليها بعض الأئمة، واشتهرت ولم تنكر، فدل على أنها ليست محدثة أصلاً.

أما المسلك الأول: فحاصله أن الإحداث في الدين يقصد به عند العلماء التقرب إلى اللّـه تعالى بعبادة لم يشرعها، وهي البدع التي عظم نكير السلف على فاعلها والتحذير منها، حتى عدوها أشد خطرًا من الكبائر، وهي نوعان: أصلية وهي إحداث عبادة ليست مشروعة أصلاً مثل إقامة المناحات في ذكرى موت الصالحين والموالد ونحو ذلك، وإضافية مثل تخصيص فضل لمكان أو زمان أو هيئة في عبادة مشروعة في الأصل، لكن بلا دليل على التخصيص مثل تعيين فضل للدعاء عند قبور الصالحين أو الذكر الجماعي على هيئة معينة وإن كان الدعاء والذكر مشروعين بالأصل.

أما الوسائل التي يتوصل بها لأداء الواجب المطلق - وهو الذي لم يأت الشرع بتحديد كيفية أدائه على صورة مخصوصة - مثل الجهاد وقيام الإمام بإصلاح شؤون الرعية، والدعوة إلى اللّـه تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإحسان إلى الناس وبر الوالدين ونحو ذلك، أو التي تتعلق بالعبادة تعلق الوسائل فحسب، فلا تدخل في الإحدث في الدين، لأنها لا يقصد بها التقرب بها بخصوصها وإنما تستعمل لأداء الواجب أو غيره من باب الوسائل، فلو تغير الزمان أو المكان تغيرت، فهي غير مقصودة لذاتها.

وفي هذا الباب أمثلة كثيرة، ففي أحكام الأذان مثلاً: استعمال مكبرات الصوت ورفعها على المآذن لإسماع الناس بعد أن علت الدور وتباعدت واحتيج إلى تبليغ الصوت، وفي الصلاة: مثل استعمال البوصلة الحديثة لمعرفة القبلة، وكما وضعت خطوط

قوسية مؤخرًا في المسجد الحرام يستدل بها الذي لا يرى الكعبة على اتجاه القبلة لأنه يجب عليه استقبال عينها في المسجد الحرام....

والقاعدة في هذا الباب أن الوسائل التي يتوصل بها إلى امتثال الشرع لا تمنع لمجرد كونها لم تكن على عهد النبي ﷺ أو عصر السلف، لأنها لم توجد لعدم المقتضى حينئذ لفعلها في عهده ﷺ، إما لأنها لم توجد في ذلك الزمان أصلاً، أو لعدم الحاجة إليها في ذلك العصر، أو لوجود مانع من ذلك.....

وأما المسلك الثاني: فالتاريخ الإسلامي حافل منذ العصور الأولى بشواهد القيام الجماعي لإنكار المنكر، والعجب كل العجب ممن ينكر هذا مع استفاضته، ويدعى أن السلف لم يفعلوا شيئًا منه، ومن ذلك:

أن الإمام أحمد رحمه الله كان يفتي بأن يجتمع الناس لإنكار المنكر للتهويل والتشهير بالمنكر وأهله، فقد روى الخلال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن محمد بن أبي حرب قال: سألت أبا عبد اللّـه عن الرجل يسمع المنكر في دار بعض جيرانه، قال: يأمره، قلت: فإن لم يقبل؟ قال: تجمع عليه الجيران وتهول عليه[1].

وروي عن جعفر بن محمد النسائي قال: سمعت أبا عبد اللّـه سئل عن الرجل يمر بالقوم يغنون؟ قال: إذا ظهر له، هم داخل، قلت: لكن يسمع الصوت يسمع في الطريق، قال: هذا ظهر، عليه أن ينهاهم، ورأى أن ينكر الطبل يعني إذا سمع حسه، قيل: مررنا بقوم وقد أشرفوا من عليه لهم، وهم يغنون فجئنا إلى صاحب الخبر فأخبرناه، فقال: «لم تكلموا في الموضع الذي سمعتم؟ فقيل: لا، قال: كان يعجبنى أن تكلموا، لعل الناس كانوا يجتمعون وكانوا يشهرون»[2].

---

(١) مسند الخلال (ص٥٠).

(٢) السابق (ص ٥١-٥١).

ومن ذلك ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم قال: «واجتمع في يوم الخميس رابع عشر المحرم خلق كثير من الحربية، والنصيرية، وشارع دار الرقيق، وباب البصرة، والقلائين، ونهر طابق، بعد أن أغلقوا دكاكينهم، وقصدوا دار الخلافة وبين أيديهم الدعاة والقراء وهم يلعنون أهل الكرخ- أي منكرين لبدعة إظهار شتم الصحابة التي وقعت من أهل الكرخ- واجتمعوا وازدحموا على باب الغربة، وتكلموا من غير تحفظ في القول فراسلهم الخليفة ببعض الخدم أننا قد أنكرنا ما أنكرتم، وتقدمنا بأن لا يقع معاودة، فانصرفوا»[(١)].

وأما ما وقع من شيخ الإسلام ابن تيمية فكثير جدًا، فمن ذلك:

ما ذكره خادم الشيخ إبراهيم الغياني قال: «فبلغ الشيخ أن جميع ما ذكر من البدع يتعمدها الناس عند العمود المخلق الذي داخل (الباب الصغير) الذي عند (درب النافدانيين) فشد عليه وقام واستخار اللّه في الخروج إلى كسره، فحدثني أخوه الشيخ الإمام القدوة شرف الدين عبد اللّه بن تيمية قال: فخرجنا لكسره، فسمع الناس أن الشيخ يخرج لكسر العمود المخلق، فاجتمع معنا خلق كثير»[(٢)].

وأما أحاديث النهي عن التشبه بالكفار: «فالاحتجاج بها ضرب من الغفلة عند أهل التحقيق؛ ذلك لأن الوسائل والصناعات والعادات المحضة ونحوها إذا عمت في الناس يفعلها المسلمون والكفار ولم تختص بالكفار بحيث تصير شعارًا لهم خاصة دون غيرهم فإنها لا تدخل في تحريم التشبه بالكفار؛ إذ لا يتحقق فيها هذا المعنى، ولا يصدق عليها اللفظ والمبنى.

---

(١) المنتظم لابن الجوزى(١٦/ ٩٤) دار الكتب العلمية بيروت ط ١٩٩٥ م

(٢) رسالة بعنوان: ناحية من حياة شيخ الإسلام (ص١٠).

فالوسائل - ما لم تكن محرمة بعينها أو صارت شعارًا للكفار دون سواهم - فلا بأس من الاستفادة منها في مقاصد الشريعة، كما أفتى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في النفع الذي يفعله المسلم والكافر كالبناء والخياطة والنسيج والصناعة ونحو ذلك أنه يجوز أخذه من غير المسلم»[1].

وأما الأصل الثاني، وهو الاعتماد على قاعدة سد الذرائع فهو أهم هذه الأصول، ولكن لابد للاحتجاج بهذه القاعدة من توفر أمرين:

«الأول: العلم بأن الوسيلة هي حقًا ذريعة إلى مفسدة تربو على المصلحة، لا أن يكون ذلك بناء على الوهم أو ضرب من الوسوسة أو بدافع الخوف النفساني المجرد أو بناء على أحوال يختلف فيها القياس والتمثيل، الثاني: أن لا يتجاوز بالذريعة قدرها فيؤدى إلى تحريم المباح أو تفويت مصالح شرعية محققة»[2].

والذي أراه - بعد هذا العرض الموجز - راجحًا هو أن المظاهرات - ومثلها الاعتصامات والإضرابات وسائر وسائل الإنكار الجماعي والمعارضة الشعبية الجماعية - تعتبر من الوسائل ومن الآليات الفنية التي لا يشترط فيها أن يكون الشرع قد ورد بها، ولكن يشترط فيها فقط أن تحقق المصلحة وألا تصادم أصلاً شرعيًا أو حكمًا شرعيًا؛ ومن ثَمَّ فإن هذه الوسائل والآليات التي تندرج في العادات إنما يلتفت إلى ما فيها من المعاني، وهي تتغير - بحسب الظروف والأحوال وبحسب الملابسات والأوضاع - من زمان لآخر؛ فلا يصح إطلاق القول بمنعها، ولا يصح كذلك إطلاق القول بتحريمها، وإنما هي تخضع إلى قواعد السياسة الشرعية.

---

(١) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية حامد بن عبد اللّه العلي الطبعة الثانية (ص١٢).
(٢) السابق (ص١٥).

وهذا التفصيل يئول إلى القول بأنها جائزة بشروط، فإن تحققت الشروط في وقت من الأوقات وظرف من الظروف كانت جائزة، وإن لم تتحقق الشروط لم تكن جائزة، وتحقق الشروط وعدم تحققها هو الذي يحسم المسألة، وهو أمر خاضع لقواعد السياسة الشرعية.

والقول بأن المظاهرات وما شابهها من الوسائل جائزة بشروط هو الذي يتفق مع مقاصد التشريع، لأن مبنى الشريعة على تحقيق المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها، فكل وسيلة تتوافر فيها الشروط وتؤدى إلى تحقيق هذه الغاية فهي مطلوبة شرعًا.

الشروط التي تكتسب بها المظاهرات صفة الجواز والمشروعية:

الشرط الأول: ألا تكون مشتملة على مخالفة شرعية؛ لأنها إن اشتملت على مخالفة شرعية افتقدت شرط المشروعية الأول والأهم.

ومن المخالفات التي يجب أن تتخلص منها المظاهرات ما يلي:-

أولاً: التخريب والتدمير للمنشئات، والعبث بالبنى التحتية للأمة، والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم، فهذا كله مخالف للشرع؛ لأن هذه المنشئات وهذه الأموال ملك للأمة، والأمة كلها مأمورة بالمحافظة عليها، ولأن إتلافها يكون مفضيًا إلى التهلكة التي نهى اللـه المؤمنين عن أن يلقوا بأنفسهم فيها، قال تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

ولأن اللـه تعالى الذي أوجب التعاون على البر والتقوى حرم التعاون على الإثم والعدوان، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

ولأن أموال المسلمين ودماءهم معصومة بالإسلام فلا يجوز لأحد أن ينتهك هذه العصمة

ثانياً: الاختلاط الذي يفضى إلى المنكرات الجنسية، كأن تخرج النساء متبرجات مختلطات مع الرجال في ميادين عامة وشوارع عامة، ليس بينهما تمايز، مما يؤدى إلى الفتنه المنافية للفضيلة، وقد قال رسول اللـه ﷺ «مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً هِيَ أَضَرُّ عَلَى

الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ»[١] وقال «..... فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا النِّسَاءَ، فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ»[٢].

ثالثا: رفع شعارات منافية للإسلام، كالشعارت التي تناصر الشيوعية أو الاشتراكية أو غيرها من المذاهب المنافية للإسلام والمناهضة للدين.

رابعاً: التفوه بألفاظ لا تجوز شرعًا مثل شتم الحكام أو المسئولين، قال ﷺ «لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِطَعَّانٍ، وَلَا بِلَعَّانٍ، وَلَا الْفَاحِشِ الْبَذِيءِ»[٣]، وقال «سِباب الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»[٤].

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك النكاح باب ما يتقى من شؤم المرأة برقم(٤٧٣٣) (ج٨ص٣٨٩٣)، ومسلم ك الرقاق باب بيان أكثر أهل الجنة الفقراء .... برقم (٤٩٣٠) (ج٧ص٣٤٤٥) واللفظ لمسلم.

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الرقاق باب بيان أكثر أهل الجنة الفقراء .... برقم (٤٩٣٢) (ج٧ص٣٤٤٦)، والنسائي في الصغرى ك عشرة النساء باب أبواب الملاعبة برقم(٨٩٣٧) (ج١٢ص٥٧٨٧ والإمام أحمد في المسند برقم(١٠٩٥٦) (ج٩ص٤١٩٠)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم(٣٦٨٩) (ج٨ص٣٧٧٥)، وابن حبان في صحيحه ك الزكاة باب جمع المال من حله وما يتعلق به برقم(٣٣٠٣) (ج٧ص٣٤٠٠)، والبيهقي في الكبرى ك الوصايا باب جماع أبواب الترغيب في النكاح برقم(١٢٥٢٨) (ج١٨ص٨٩٦٣).

(٣) إسناده حسن: رواه والترمذي ك البر و الصلة باب ما جاء في اللعنة برقم(١٨٩٧) (ج٤ص١٧٥٨)الإمام أحمد في المسند برقم(٣٧٠٨) (ج٤ص١٦٤٥)، وابن أبي شيبة في المصنف ك الإيمان والرؤيا باب ما ينطوى عليه المؤمن من الخلال برقم(٢٩٧٤٣) (ج١٧ص٨٣٣٤)، والبزار في مسنده برقم(٢٧٧٦)) (ج٥ص٢٠٩٣)، وأبو يعلى في مسنده برقم(٥٠١٨) (ج٥ص٢٠٧٥)، وابن حبان في صحيحه ك الإيمان باب فرض الإيمان برقم(١٩٤) (ج١ص٢٢١)، والطبراني في الأوسط برقم(١٨٥١) (ج٢ص٨٧٠)، والحاكم في المستدرك ك الإيمان باب برقم(٢٧) (ج١ص٢١)، وأبونعيم في الحلية برقم(٥٦٢٦) (ج٧ص٣٠٦٢)، والحديث رجاله ثقات عدا محمد بن سابق التميمي وهو صدوق حسن الحديث.

(٤) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب ما ينهى من السباب واللعن برقم(٥٦١٣) (ج١٠ص٤٥٧٢)، و مسلم ك الإيمان باب بيان قول النبي ﷺ سباب المسلم فسوق .... برقم(١٠٠) (ج١ص١٢٤).

الشـرط الثاني: أن تكون هذه المظاهرات محققة للمصلحة ولو بغلبة الظن، بمعنى أن يغلب على الظن أن ما ستجلبه من مصلحة أكبر مما يترتب عليها من مفسدة؛ وذلك لأن الشريعة مبناها على جلب المصالح ودفع المفاسد، يقول ابن تيمية: «واللّـه تعالى بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها والنبي دعا الخلق بغاية الإمكان»[١].

ويقول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة ومن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٢].

فإذا كانت المظاهرة في شكل مسيرة سليمة هادفة، وكان هناك من التدابير ما يضمن عدم خروجها عن هذا الطابع السلمي الهادف، وكان من المتوقع لها أن تنجح، وأن تمتص ردود الأفعال من الحكومات بحكمة ووعى وبعد نظر، فإنها عندئذ تكون محققة للمصلحة بأدنى مفاسد؛ ومن ثم تكون جائزة ما توافرت فيها الشروط الأخرى، أما إذا كانت المظاهرة ارتجالية، وليس هناك من التدابير ما يضمن لها الاستقامة وعدم الانفلات، وكان من المتوقع لها عدم التوفيق، وليس لدى القائمين بها من الحكمة والدراية وطول النفس ما يمكنهم من التعامل مع ردود الأفعال المفاجئة؛ مما قد يحول

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣ / ٩٦.
(٢) إعلام الموقعين ٣ / ٣.

المظاهرة في مرحلة من مراحلها إلى عبث وفوضى، فعندئذ لا تكون محققة للمصلحة؛ ومن ثم تكون ممنوعة غير مشروعة.

الشرط الثالث: أن لا تأتي هذه الوسيلة إلا بعد استفراغ الوسع في النصيحة والإنكار وإبداء الرأي والتقويم، عن طريق الوسائل الأقل منها مفاسد وأضرارًا؛ لأن المظاهرات - وما شابها من وسائل الإنكار الجماعي كالإضرابات والاعتصامات وغيرها - لا تخلو من مفاسد وأضرار، والقول بجوازها يكون عند عدم جدوى غيرها؛ لأنها عندئذ تتعين إن توافرت فيها شروط المشروعية.

ولا يصح تقديم وسيلة تجلب المصالح مع حدوث شيء من المفاسد والأضرار على وسيلة تجلب المصالح بغير مفاسد ولا أضرار، أو بمفاسد وأضرار أقل.

الشرط الرابع: أن تكون صادرة عن ولاية شرعية، وهذا الشرط يتحقق لها بأحد الأمور الثلاثة الآتية:

الأول: أن يأذن الإمام الشرعي أو من ينوب عنه بها.

الثاني: أن يأذن أهل الحل والعقد بها وإن لم يأذن الإمام؛ لأن أهل الحل والعقد في الأمة هم أولياء الأمور بالأصالة، والحكام نوابهم ووكلاؤهم، فإذا كان الحق ثابتًا للوكيل فهو من باب أولى ثابت للأصيل، وأهل الحل والعقد في غيبة النظام الإسلامي هم أهل العلم، ومن يرضى عنهم أهل العلم من الدعاة والقادة والخبراء والساسة وغيرهم.

الثالث: أن ينص الدستور الذي وافق عليه أهل الحل والعقد على حق الشعب في المظاهرات وغيرها بشروط معينة، فتأتي المظاهرات موافقة للشروط التي نص عليها الدستور.

والقول بهذا الشرط مبنى على أصول:

أولها: أن الأمة الإسلامية أمة منظمة، لها ولاية شرعية تدين لها بالطاعة والتوقير، هذه الولاية تتمثل في العلماء وفيمن يوافق عليهم العلماء من أهل القيادة السياسية والعسكرية، وأهل الوجاهة الذين يرضى عنهم جمهور الناس وتتحقق فيهم القدوة والشوكة.

ثانيها: أن انعدام هذا الشرط يعنى أن تكون أمور الأمة متروكة لكل من سولت له نفسه تحريك الناس إلى ما لا يدرون ما وراءه من الأهواء الشخصية والمآرب الدنيوية.

ثالثها: أن أهل الحل والعقد هم أدرى الناس بالمصالح والمفاسد، وأقدرهم على التمييز بين الظروف التي تشرع فيها المظاهرات والظروف التي تمنع فيها.

المبحث الثاني

حكم مشاركة المرأة في المجالس النيابية

تمهيد

اتفق الفقهاء على أن من شروط الإمام الأعظم أن يكون ذكرًا فلا تصح ولاية امرأة لقوله ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»، ولكي يتمكن من مخالطة الرجال ويتفرغ لتصريف شئون الحكم؛ ولأن هذا المنصب تناط به أعمال خطيرة، وأعباء جسيمة، تلائم الذكورة»[1].

ومثل الإمامة في الحكم سائر الولايات العامة كرئاسة الدولة ووزارة التفويض ورئاسة الوزراء والولاية على الأقاليم، وما كان في معناها في عموم المسئولية وخطرها.

«أما وجه منعها من الإمامة العظمى وما في معناها فلِما يقتضيه هذا الموقع من رباطة الجأش وتغليب العقل على العاطفة والتفرغ التام لمعالجة قضايا الدولة، وهذا مما تتجافى طبيعة المرأة ورسالتها عنه، وإذا كان التاريخ قد عرف من النساء من قُدْنَ الجيوش وخُضْنَ المعارك فإن هذا من الندرة والقلة بحيث لا يقاس عليه»[2].

وقد نص العلماء في كتبهم على اشتراط الذكورة للولايات العامة، يقول الإمام الغزالي:

«فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢١/ ٢٦٩.

(٢) المحاورة د صلاح الصاوي (ص ١٨٤) دار الإعلام الدولي ط ثانية ١٩٩٣م.

أكثر الحكومات»[١].

وقال النووي: «شرط الإمام كونه مسلمًا مكلفًا حرًا ذكرًا قرشيًا مجتهدًا شجاعًا ذا رأي وسمع وبصر ونطق، وتنعقد الإمامة بالبيعة والأصح بيعة أهل الحل والعقد...»[٢]

وقال الإمام ابن عبد السلام: «ولا يليق بالرجال الكاملة أديانهم وعقولهم أن تحكم عليهم النساء لنقصان عقولهن. وأديانهن، وفي ذلك كسر لنخوة الرجال مع غلبة المفاسد فيما يحكم به النساء على الرجال، وقد قال ﷺ: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[٣].

وهذا الحكم لم يخالف فيه أحد من العلماء فهو مما أجمعوا عليه[٤].

إنما وقع الخلاف في ولاية المرأة القضاء، فالجمهور من المالكية[٥] والشافعية[٦] والحنابلة[٧] ومن وافقهم على أن المرأة لا تلي القضاء، وحكي عن ابن جرير[٨] أنه لا تشترط

---

(١) فضائح الباطنية - محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد - ت عبد الرحمن بدوي مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت (ص ١٨٠).

(٢) منهاج الطالبين للإمام النووي ص١٣١، دار المعرفة بيروت.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعبد العزيز السلمي ١/ ٢١٠ ط دار الكتب العلمية بيروت.

(٤) انظر: مراتب الإجماع - على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري صـ١٢٦ دار الكتب العلمية بيروت.

(٥) انظر: التاج والإكليل محمد بن يوسف العبدري ٨/ ٦٣، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل - محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب ٦/ ٨٧-٨٨ دار الفكر بيروت، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير - محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ٤/ ١٢٩ دار إحياء الكتب العربية.

(٦) انظر: مغني المحتاج - محمد الخطيب الشربيني ٤/ ٣٧٥ دار الفكر بيروت، الغرر البهية شرح البهجة الوردية - زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري ٥/ ٢١٦ المطبعة اليمنية، تحفة المحتاج في شرح المنهاج لأحمد بن محمد بن عليّ بن حجر الهيثمي ١٠/ ١٠٦ دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٧) انظر: المبدع - إبراهيم بن محمد بن عبد اللّه بن مفلح ١٠/ ١٩ المكتب الإسلامي بيروت ط ١٤٠٠ هـ ومنار السبيل - إبراهيم بن محمد بن ضويان - ٢/ ٤٠٦ - مكتبة المعارف الرياض ط ثانية ١٤٠٥ هـ والروض المربع لمنصور بن يونس البهوتي ٣/ ٣٨٥ مكتبة الرياض الحديثة ط ١٣٩٠ هـ

(٨) انظر: تحفة الأحوذي ٦/ ٤٤٧، وسبل السلام ٤/ ١٢٣.

الذكورة في ولاية القضاء لأن المرأة يجوز لها أن تكون مفتية؛ فيجوز أن تكون قاضية، ولكن وعند الحنفية يصح قضاء المرأة في غير الحدود والقصاص؛ قياسًا على صحة شهادتها فيها، وإن كان من ولاها يأثم للحديث.(١)

وقد رجح أكثر العلماء قول الجمهور؛ لأن: (مجلس القضاء يحضره محافل الخصوم والرجال، كما لابد للقاضي من مجالسة الرجال من الفقهاء والشهود زيادة على الخصوم الرجال، والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجال لما يخاف عليهم من الافتتان بها، زد على ذلك أن القضاء يحتاج إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل كما يقول ابن قدامة، وقد نبه اللّـه سبحانه وتعالى على ضلالهن ونسيانهن بقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولهذا لا تصلح المرأة للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ومعلوم أن القضاء فرع الولاية العامة، ولهذا لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاءً ولا ولايةَ بلدٍ فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يَخْلُ منه جميع الزمان غالبًا)(٢).

ولقد اختلف العلماء المعاصرون في مسألة المشاركة النيابية من المرأة، هل يجوز للمرأة المشاركة النيابية؟

فأما مشاركة المرأة في الحياة النيابية ناخبةً فالظاهر - واللّـه أعلم - أنها مسألة لا مدخل لها في ولاية المرأة، لأن إدلاء المرأة بصوتها ليس من باب الولاية، وإنما هو من باب الشهادة والفتوى؛ والذي يترجح لدى كثير من المعاصرين هو الجواز، وقد استفاض الدكتور عبد الكريم زيدان في بيان أوجه القول بالجواز، فقال:

---

(١) أنظر: الدر المختار ٥/ ٤٤٠، فتح القدير ٧/ ٢٩٧.

(٢) النظام القضائي في الإسلام(ص ١٣٤-١٣٥).

الوجه الأول: أن في الانتخاب معنى الفتوى، لأن إدراج من له حق الانتخاب في قوائم الناخبين يعني استفتاء الحكومة للناخبين فيمن يرونهم أهلاً للنيابة عن الأمة، والمرأة تصلح لأن تكون مفتية، فما زال المسلمون يسألون النساء الفضليات العالمات عن أمور دينهم، وقد كان الصحابة الكرام يسألون أمهات المؤمنين زوجات رسول اللّه ﷺ عن أمور الدين لا سيما أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

الوجه الثاني: أن في الانتخاب معنى الشهادة، لأن الناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنيابة كأنه يشهد له بهذه الأهلية، والمرأة تصلح أن تكون شاهدة في بعض الأمور.

الوجه الثالث: أن في الانتخاب معنى التوكيل، فالناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنيابة كأنه يوكله على القيام بما هو منوط به من أعمال وواجبات رعاية لمصالح الأمة، والمرأة تصلح أن تكون موكلة.

الوجه الرابع: من شأن المسلمين التشاور فيما بينهم قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨]. ... والمرأة واحدة منهم، فتشملها المشاورة الممدوحة - عن طريق إبداء رأيها كناخبة فيمن تراه أهلاً لمنصب الخلافة أو لمنصب النيابة عن الأمة بانتخاب مجلس النواب.

الوجه الخامس: أن المرأة استشيرت في انتخاب الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد جاء في أخبار انتخاب الخليفة بعد عمر رضي الله عنه وتفويض الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف من قبل الستة الذين اختارهم عمر رضي الله عنه. أنه قام عبد الرحمن بن عوف باستشارة الناس فيمن يختارونه للخلافة وسأل النساء كما سأل الرجال، قال شيخ الإسلام ابن تيمية «بقي عبد الرحمن بن عوف يشاور الناس ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن» ووجه الدلالة بهذا الخبر أنه لو لم يكن لرأى المرأة أثر في الانتخاب، وأن لها بالتالي حق المشاركة في انتخاب الخليفة لما استشارها عبد الرحمن بن عوف، وإذا كان لها حق المشاركة في انتخاب الخليفة عن طريق أخذ رأيها فيه فلها من باب أولى حق انتخاب

من هو أدنى رتبة منه وهم نواب الأمة الذين يعتبرون بمثابة أهل الحل والعقد ومن صلاحيتهم في فقه الإسلام حق انتخاب الخليفة.

الوجه السادس: وجاء في القرآن- في شأن فطام الطفل قبل مضي سنتي الرضاعة أو بعدها – أن الوالدين يتشاوران في هذه المسألة، وينفذان ما يريانه الأصلح بشأن فطام طفلهما في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ ﴾ [البقرة:٢٣٣]. وقد جاء في تفسير الآية: أباح اللّـه للوالدين التشاور فيما يؤدى إلى صلاح الصغير أي بشأن تحديد وقت فطامه

ووجه الدلالة في هذه الآية وما جاء في تفسيرها أن الوالدة كان لها حق المشاورة مع الأب بشأن فطام الصغير – طفلهما – لأن لهما مصلحة مؤكدة في تحقيق ما هو الأصلح للطفل لأن مصلحته تهمهما، فإذا كان وجود المصلحة يبيح لصاحب المصلحة حق المشاورة بشأنها، فإن للمرأة مصلحة مؤكدة في انتخاب الصالح بل والأصلح لمن يصلح لمنصب الخلافة ولمنصب النيابة عن الأمة، لأن بانتخاب الصالح أو الأصلح تتحقق المصلحة للمجتمع، والمرأة فرد منه، ولأن صلاح المجتمع يهم المرأة لأنها تعيش فيه، ومن سبل صلاحه أن يكون الخليفة وأهل الحل والعقد – أي نواب الأمة – في مستوى عالٍ أو كافٍ من الصلاح، فللمرأة أن تسهم في إبداء رأيها فيمن تراه في هذا المستوى الكافي أو العالي من الصلاح.

الوجه السابع: جاء في الحديث الصحيح عن تميم الداري ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول اللّـه؟ قال للّـه ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»** وجاء في شرحه: وأما النصيحة لعامة المسلمين – وهم من عدا ولاة الأمر –

فبإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وجلب المنافع لهم، ولا شك أن من سبل إرشادهم إلى مصالحهم - وهي مصالح الأمة وإرشادهم إلى من يقوم بهذه المصالح أو يأمر بها أو يساعد عليها وهم الخليفة وأهل العقد وهم في الوقت الحاضر يمثلهم نواب الأمة الذين تختارهم.

وأما مشاركة المرأة في عضوية المجلس النيابي، وتوليها منصب عضو مجلس الشورى أو مجلس أهل الحل والعقد، فهذا هو الذي يدخل في باب ولاية المرأة وهذا هو الذي نعنى بدراسته في هذا المبحث.

المطلب الأول: القائلون بمنع المشاركة النيابية للمرأة وأدلتهم

قال فريق من العلماء المعاصرين بأن المرأة لا يجوز لها المشاركة في عضوية البرلمان، أو في مجلس الشورى، أو في مجلس أهل الحل والعقد، من هؤلاء: الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتابه (نظرية الإسلام وهديه)[1] والدكتور عبد الحميد الأنصاري في كتابه (الشورى وأثرها في الديمقراطية)[2] والشيخ سعيد عبد العظيم في كتابه (الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان)[3] والدكتور حافظ محمد أنور في كتابه (ولاية المرأة في الفقه الإسلامي)[4] والدكتور عبد القادر شيبة الحمد في كتابه حقوق المرأة في الإسلام)[5] والشيخ حسنين مخلوف والشيخ محمد عبد الفتاح العناني وغيرهم.

وقد أصدر علماء الأزهر فتوى في رمضان ١٣٨١هـ، برئاسة الشيخ محمد عبد الفتاح العناني تنص على أن المرأة ليس لها حق في الاشتراك في الانتخاب البرلماني، وأيدوا هذه الفتوى بالنصوص من القرآن والسنة، والفوارق الطبيعية، والسوابق العملية، وانتهت اللجنة إلى أن المرأة ليس لها أن تشارك في انتخاب أعضاء السلطة التشريعية أو غيرها؛ لأنه إذا أصبح لها هذا الحق فسيترتب على ذلك إباحة عضويتها في مناصب الولاية العامة، خاصة السلطة التشريعية ولهذا لا يصح أن يفتح لها باب التصويت عملاً بالمبدأ المقرر في الشريعة والقانون: إن وسيلة الشيء تأخذ حكمه، كما أن عملية الانتخابات

(١) نظرية الإسلام وهدية(ص٣١٩) .
(٢) الشورى وأثرها في الديمقراطية (ص٢٦٦).
(٣) الديمقراطية ونظريات الإصلاح في المزيان(ص٨٩).
(٤) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي - دار بلنسية - الرياض ط أولى سنة ١٤٢٠هـ.
(٥) حقوق المرأة في الإسلام(ص٤٢).

تلازمها من بدايتها مواقف لا ينبغي للمرأة أن تزج بنفسها في معتركها غير المأمون.

ومن النصوص التي اعتمدت عليها الفتوى:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

٢- قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فجعل شهادة امرأتين تقوم مقام شهادة رجل لضعف عقل المرأة.

٣- تفريق اللّـه تعالى بين المرأة والرجل في الإرث والدية والعقيقة والعتق.

٤- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤].

٥- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

٦- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

وردوا على من احتج بخروج عائشة رضي الله عنها في معركة الجمل، بأنها مخطئة في اجتهادها هذا فقد قال لها عمار: إن اللّـه قد أمرك أن تقري في منزلك، فقالت: يا أبا اليقظان مازلت قوّالاً للحق، فقال: الحمد للّـه الذي جعلني كذلك على لسانك.

وذكر الثعلبي وغيره أن عائشة رضي الله عنها كانت إذا قرأت هذه الآية تبكي حتى تبل خمارها.

ثم إنها خرجت مجتهدة للمطالبة بدم عثمان، ولعل في خروجها أن يقع الصلح[1].

وفي كتاب «مختصر فتاوى دار الإفتاء المصرية» ص٣٥٦ وردت فتوى لفضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق وذلك في ٤ مايو سنة ١٩٥٢م، والفتوى بعنوان خوض معركة الانتخابات للمرأة غير جائز، وإليكم نص ما جاء في هذه المبادئ:

١- رفع الإسلام من شأن المرأة، فكون شخصيتها، وقرر حريتها، وفرض عليها طلب

---

(١) نقلاً عن: فقه الشورى (ص٨٢ - ٨٣).

العلم والمعرفة.

٢- لا يجوز للمرأة خوض غمار الانتخابات حماية لأنوثتها الطاهرة من العبث والعدوان والبعد عن مظاهر الريب وبواعث الافتتان.

وردت إلينا أسئلة عديدة عن حكم انتخابات المرأة لعضوية مجلس النواب أو الشيوخ في الشريعة الإسلامية؛ إذ كانت ضجة من جانب بعض النساء للمطالبة بتعديل قانون الانتخابات الذي حرمت نصوصه انتخابهن بحيث يكون لهن الحق في الانتخابات.

الجواب: بعد حمد اللّـه، والصلاة والسلام على رسول اللّـه، عنى الإسلام أتم عناية بإعداد المرأة الصالحة للمساهمة مع الرجل في بناء المجتمع على أساس من الدين والفضيلة والخلق القويم، وفي حدود الخصائص الطبيعية لكل من الجنسين، فرفع شأنها وكون شخصيتها وقرر حريتها وفرض عليها كالرجل طلب العلم والمعرفة، ثم ناط بها من شئون الحياة ما تهيؤها لها طبيعة الأنوثة وما تحسنه، حتى إذا نهضت بأعبائها كانت زوجة صالحة وأمًّا مربيةً وربةَ منزل مدبرة، وكانت دعامة قوية في بناء الأسرة والمجتمع.

وكان من رعاية الإسلام لها حق الرعاية أن أحاط عزتها وكرامتها بسياج منيع من تعاليمه الحكيمة، وحمى أنوثتها الطاهرة من العبث والعدوان، وباعد بينها وبين أخطار الريب وبواعث الافتتان، فحرم على الرجل الأجنبي الخلوة بها والنظرة العارمة إليها، وحرم عليها أن تبدي زينتها إلا ما ظهر منها، وأن تخالط الرجال في مجامعهم وأن تتشبه بهم فيما هو من خواص شئونهم، وأعفاها من وجوب صلاة الجمعة والعيدين، وأعفاها في الحج من التجرد للإحرام، ومنعها الإسلام من الأذان العام وإمامة الرجل للصلاة والإمامة العامة للمسلمين، وولاية القضاء بين الناس، وأثم من يوليها، بل حكم ببطلان قضائها على ما ذهب إليه جمهور الأئمة، ومنع المرأة من ولاية الحروب وقيادة الجيوش، ولم يبح لها من معونة الجيش إلا ما يتفق وحرمة أنوثتها، كل ذلك لخيرها وصونها وسد ذرائع

الفتنة عنها والافتتان بها حذرًا من أن يحيق بالمجتمع ما يفضي إلى انحلاله وانهيار بنائه، واللّـه أعلم بما للطبائع البشرية من سلطان ودوافع وبما للنفوس من ميول ونوازع، والناس يعلمونه والحوادث تصدق.

ولقد بلغ من أمر الحيطة للمرأة أن أمر اللّـه تعالى نساء نبيه ﷺ بالحجاب وهن أمهات المؤمنين حرمة واحترامًا، وأن النبي ﷺ لم تمس يده «وهو المعصوم» أيدي النساء اللاتي بايعنه، وأن المرأة لم تول ولاية من الولايات الإسلامية في عهده ولا في عهد الخلفاء الراشدين، ولا في عهود من بعدهم من الملوك والأمراء، ولا حضرت مجالس تشاوره ﷺ مع أصحابه من المهاجرين والأنصار.

ذلك شأن المرأة في الإسلام ومبلغ تحصينها بالوسائل الواقية، فهل تريد المرأة الآن أن تخترق آخر الأسوار وتقتحم على الرجال قاعة البرلمان فتزاحم في الانتخاب والدعاية والجلسات واللجان والحفلات والتردد على الوزارات والسفر إلى المؤتمرات ... تاركة زوجها وأطفالها وبيتها وديعة في يد من لا يرحم، إن ذلك لا يرضاه أحد ولا يقره الإسلام ولا الأكثرية الساحقة من النساء اللّـهم إلا من يدفعه تملق المرأة أو الخوف من غضبها إلى مخالفة الضمير والدين ومجاراة الأهواء ولا حسبان في ميزان الحق لهؤلاء على المسلمين، وعليهم أن يتعرفوا حكم الإسلام فيما يعتزمون الإقدام عليه من عمل فهو مقطع الحق وفصل الخطاب.

ولا خفاء في أن دخول المرأة في معمعة الانتخابات والنيابة غير جائز لما بيناه، وإننا ننتظر من السيدات الفضليات أن يعملن بجد وصدق لرفعة شأن المرأة من النواحي الدينية والأخلاقية، والاجتماعية، والعلمية، والصحية، في حدود طبيعة الأنوثة، والتعاليم الإلهية قبل أن يحرص على خوض غمار الانتخابات والنيابة، وأن نسمع منهن صيحة مدوية للدعوة إلى وجوب تمسك النساء عامة بأهداب الدين والفضيلة في الأزياء والمظاهر

والاجتماعات النسائية، وغير ذلك مما هو كمال وجمال للمرأة المهذبة الفاضلة، ولهن منا جميعًا إذا فعلن ذلك خالص الشكر وعظيم الإجلال، ذلك خير لهن، والله يوفقهن لما فيه الخير والصلاح. أ. هـ.[١]

أدلة هذا الفريق من العلماء:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤]، قال ابن عباس: أي أمراء عليهم[٢] وفي لسان العرب[٣]: قد يجيء القيام بمعنى المحافظة والإصلاح ومنه قوله تعالى ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ وقال البغوي: «القوام والقيم بمعنى واحد والقوام أبلغ وهو القائم بالمصالح والتأديب والتدبير»[٤].

فهذه الآية تدل على عدم جواز ترشيح المرأة أو انتخابها لعضوية البرلمان أو مجلس الشورى وما شابههما من المجالس النيابية؛ لأنه «إذا كانت القوامة تتضمن القيام على المرأة بما يصلحها، وأن المرأة بحاجة إلى هذه القوامة؛ فكيف تستطيع إذًا أن تقوم هي بأمر المسلمين حلاً وعقدًا ومشاورة ومناظرة؟»[٥].

ولأن «المعروف أن البرلمان له ولاية على الوزراء، ويمكنه إسقاط الحكومات، فهل تتولاه النساء، وهن للرجال مرؤوسات؟»[٦]

الدليل الثاني: عن الحسن عن أبي بكرة قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما

---

(١) نقلاً عن الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان(ص ٨٩ - ٩١).

(٢) الدر المنثور(٢/ ٥١٣).

(٣) لسان العرب لسان العرب(٧/ ٥٤٤).

(٤) تفسير البغوي(١/ ٤٢٢).

(٥) أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم(ص٤٨).

(٦) حقوق المرأة في الإسلام - عبد القادر شيبة الحمد(ص٤٢).

بلغ رسول اللّـه ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال «**لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً**»(١)

فهذا الحديث يدل على عدم جواز تولى المرأة الولايات العامة، سواء منها الإمامة العظمى أو ما هو دونها من الولايات لأن الحديث عام الدلالة، وليس فيه أدنى حجة لمن قصره على سبب وروده. ومعلوم لدى الأصوليين أن «العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب». وما ورد من بعض الولايات للمرأة: كولايتها على بيت زوجها، وما سوى ذلك فهي ولايات مقيدة ومخصوصة من العموم المذكور.

ولأن الحديث ينكر على من قصرت همم رجالهم حتى صار النساء أسبق في تولى مالا يتولاه إلا الرجال.

«إن المتمعن في اللفظ: «**ما أفلح**» ستنكشف له الحكمة المخبوءة من اختيار هذا التعبير النبوي المندرج في جوامع الكلم؛ إذ إنه يلقى الضوء على حال هؤلاء القوم الذين ضعفت فيهم الهمم، وقعدت بهم أسباب التخلف، واستوطنهم الوهن؛ فما بات رجالهم قادرين على القيام بأعباء نهوض أمتهم فانحط بهم ركبهم في وديان التردي إلى أن أصبحوا على مستوى أدنى من همم نسائهم.. فصار نساؤهم روادهم وقادتهم، فحالهم ذلك ليس من الفلاح في شيء»(٢).

---

(١) صحيح: رواه البخارى ك المغازى باب كتاب النبى ﷺ إليكسرى وقيصر برقم(٤١٠٠) (ج٧ص٣٢١٥)، والترمذى في السنن ك الفتن باب ماجاء في النهى عن سب الرياح برقم(٢١٩٤) (ج٥ص٢٠١٠)، والنسائى في الصغرى ك آدب القضاة باب النهى عن استعمال النساء في الحكم برقم(٥٣٢٢) (ج٧ص٣٤١٣)، والحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ باب مناقب أمير المؤمنين على ﷺ برقم(٤٥٥٦) (ج٧ص٣٠٨٢)، والبيهقى في الكبرى ك الضحايا باب موضع المشاورة برقم(١٨٧٤٥) (ج٢٧ص١٣٥٠٠).

(٢) المرأة المسلمة والمشاركة السياسية د. سامى محمد صالح الدلالة (مجلة البيان – العدد ٢٠٦ ص١٤).

الدليل الثالث: أن المرأة لم يكن لها في التاريخ الإسلامي مدخل في المجالس الشورية، يقول الجويني: «فما نعلمه أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة؛ فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة ﵂ ثم نسوة رسول اللّـه ﷺ أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور»(١).

الدليل الرابع: أن عضوية البرلمان تتنافى مع طبيعة المرأة ومع وظيفتها الأساسية التي تتلخص في الزوجية والأمومة، وأن خروجها إلى المجالس النيابية أو الشورية فيه مخالفة لأوامر الشريعة التي حرمت عليها التبرج والاختلاط بالرجال وألزمتها بيتها، وقد وردت في هذا نصوص كثيرة، منها:

١- قول اللّـه تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

قال ابن كثير: «هذه آداب أمر اللّـه تعالى بها نساء النبي ﷺ ونساء الأمة تبع لهن في ذلك»(٢).

وقال الآلوسي «والمراد على جميع القراءات أمرهن - رضي الله عنهن - بملازمة البيوت، وهو أمر مطلوب من معاشر النساء»(٣).

وقال الشيخ حسنين مخلوف: «الْزمنها! فلا تخرجن لغير حاجة مشروعة، ومثلهن في ذلك سائر نساء المؤمنين»(٤).

---

(١) الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم للإمام الجويني تحقيق: د مصطفى حلمي ود فؤاد عبد المنعم أحمد (ص١٨).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٨٢).

(٣) روح المعاني (١٢/ ١٥).

(٤) صفوة البيان لمعاني القرآن (ص٥٣١).

وقال القرطبي: «معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء؛ فكيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن والكفاف عن الخروج منها إلا للضرورة»(١).

٢- قول اللّـه تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

قال القرطبي: «في هذه الآية دليل على أن اللّـه تعالى أذن في مسألتهن من وراء حجاب في حاجة تعرض، أو مسألة يستفتين فيها، ويدخل في ذلك جميع النساء بالمعنى، وبما تضمنته أصول الشريعة من أن المرأة كلها عورة: بدنها وصوتها، فلا يجوز كشف ذلك إلا لحاجة: كالشهادة عليها، أو داء يكون ببدنها، أو سؤالها عما يعرض وتعين عندها»(٢).

وقال الشوكاني: «أي من وراء ستر بينكم وبينهن.. وفي هذا أدب لكل مؤمن وتحذير له من أن يثق بنفسه في الخلوة مع من لا تحل له، والمكالمة من دون حجاب لمن تحرم عليه»(٣).

فهاتان الآيتان تقرران أصلين يرجع إليهما القول بتحريم مشاركة المرأة في البرلمان، الأول: أنها مأمورة بالقرار، الثاني: أن الخطاب معها يكون من وراء حجاب، لأنه إذا كانت المرأة المسلمة مأمورة بالقرار في بيتها من حيث الأصل وأن المباشرة معها في الخطاب يكون من وراء حجاب؛ فكيف يتسنى لها مع ذلك أن تكون في إطار من الولايات العامة التي لا يمكن أن تمارس دورها فيه إلا إذا اخترقت الأصلين السابقين؟

والأهم من ذلك أن المرأة ممنوعة من الاختلاط المفضي إلى الفتنة وقد وردت في ذلك أحاديث، منها فصل النساء عن الرجال في المساجد وفي صلاة العيد، بل في الطرقات؛ لحديث أبي أسيد الأنصاري أنه سمع رسول اللّـه ﷺ، يقول وهو

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ١٧٩).
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٤/ ٢٢٧).
(٣) فتح القدير للشوكاني (٤/ ٣٩٣-٣٩٤).

خارج من المسجد؛ فاختلط الرجال بالنساء في الطريق، فقال: رَسُولُ اللَّه ﷺ لِلنِّسَاءِ: اسْتَأْخِرْنَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ لَكُنَّ أَنْ تَحْقُقْنَ الطَّرِيقَ، عَلَيْكُنَّ بِحَافَّاتِ الطَّرِيقِ، فَكَانَتِ الْمَرْأَةُ تَلْتَصِقُ بِالْجِدَارِ حَتَّى إِنَّ ثَوْبَهَا لَيَتَعَلَّقُ بِالْجِدَارِ مِنْ لُصُوقِهَا بِهِ»[1].

وبالجملة فإن المشاركة النيابية للمرأة إن لم تكن محرمة لأجل عدم أهليتها للولايات فإنها تحرم لأجل المفاسد المترتبة عليها في داخل الأسرة وفي المجتمع كذلك، يقول الدكتور السباعي «إني أعلن بكل صراحة أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور الشديد، إن لم أقل موقف التحريم، لا لعدم أهلية المرأة لذلك، بل للأضرار الاجتماعية التي تنشأ عنه، وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه، وللجناية البالغة على سلامة الأسرة وتماسكها، وانصراف المرأة عن معالجة شؤونها بكل هدوء وطمأنينة»[2].

---

(١) حسن: رواه أبوداود في السنن ك الأدب باب في مشى النساء مع الرجال في الطريق برقم(٤٥٩١) (ج٧٣١١٤)، والطبرانى في الكبير برقم(١٥٩٥١) (ج١٨ص٨٨١٩)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم(٩٢٩).

(٢) المرأة بين الفقه والقانون – د مصطفى السباعي(ص١١٠) دار السلام ط أولى ١٩٩٨

المطلب الثاني: القائلون بالجواز وأدلتهم

قال كثير من المعاصرين بجواز أن تكون المرأة عضوًا في البرلمان أو في المجلس الشورى، من هؤلاء: الشيخ شلتوت(١) رحمه الله، والدكتور عبد الحميد متولي(٢) والدكتورة عائشة عبد الرحمن(٣) والدكتور سليمان الطماوي(٤)، والدكتور يوسف القرضاوي(٥)، والأستاذ عبد الحميد الجندي(٦) والشيخ محمد الغزالي(٧) والدكتور صلاح سلطان(٨)، والأستاذ رفيع اللّـه شهاب(٩) والدكتور نصر فريد واصل وغيرهم.

يقول الدكتور نصر فريد واصل في فتوى من فتاويه أثناء توليه منصب المفتي: «إن دار الإفتاء المصرية ترى أنه لا مانع شرعًا من مشاركة المرأة في الانتخاب، ولها حق الترشيح للمجالس النيابية. واستدل بأدلة كثيرة منها: أن مشاركة النساء في بيعة العقبة دليل قاطع على أن الإسلام لم يغفل دور المرأة ولم يعطل حقها في المشاركة في إدارة الحياة؛ لعلمه بأن المجتمع قائم على عنصرين: الذكر والأنثى».

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة (ص١٤٧).

(٢) مبادئ نظام الحكم في الإسلام د عبدالحميد متولي (ص٤٢٧) منشأة المعارف الإسكندرية، ط رابعة ١٩٧٨م.

(٣) المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة - محاضرة في السودان عام ١٩٦٦.

(٤) عمر بن الخطاب وأصول السياسة (ص٤٥٤).

(٥) من فقه الدولة في الإسلام (ص١٦١) وما بعدها.

(٦) نحو مشروع الدستور الإسلامي (ص٣٨).

(٧) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص٤٩ - ٥٢).

(٨) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية (ص٦٩ - ٧٠).

(٩) منصب الحكومة والمرأة المسلمة (ص٦٢).

أدلة هذا الفريق من العلماء:

الدليل الأول: أن المرأة كالرجل في أصل التكليف، وفي ترتيب المسئولية والحساب والعقاب على هذا التكليف؛ لذلك كان أول خطاب موجه بالتكليف للإنسان وجه للجنسين معًا ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٣٥﴾ [البقرة: ٣٥]، وهي أيضًا كالرجل في تناول الخطاب السماوي لها بالأمر والنهي والتحليل والتحريم وغير ذلك، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٧﴾ [النحل: ٩٧]، وقال: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وقال ﷺ «إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ»(١).

هذا هو الأصل، فإذا اختص أحد الجنسين بتكليف دون الآخر فإنما يكون ذلك على سبيل الاستثناء من الأصل.

ومسئولية تقويم المجتمع وإصلاحه، وما تتضمنه هذه المسئولية من أوامر شرعية خاطب الشرع بها الجنسين معاً، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ [التوبة: ٧١]، فهذه هي صورة المجتمع المسلم الذي يتعاون فيه المؤمنون والمؤمنات لمواجهة إفساد المنافقين والمنافقات الذين قال اللّه فيهم: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧].

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الطهارة باب الرجل يجد البلة في منامه برقم(٢٠٤) (ج١ص١٤١)، والإمام أحمد في المسند برقم(٢٥٦١٠) (ج٢٢ص١٠٨٤٧)، وأبو يعلى في مسنده برقم(٤٦٢٦) (ج٤ص١٩٢٠)، والبيهقي في الكبرى ك باب برقم(٧٣٥)) (ج٢ص٥٢٩)، و صححه الألباني في صحيح الجامع برقم(٢٣٣٣).

«فإذا كانت المنافقات يقمن بدورهن في إفساد المجتمع بجانب الرجال المنافقين، فإن على المؤمنات أن يقمن بدورهن في إصلاح المجتمع بجانب الرجال المؤمنين»[(١)].

هذا هو الأصل العام؛ فإذا ورد نص يستثنى شيئًا من هذا الأصل العام فيجب أن يكون مقتصرًا على القدر المستثنى، وذلك مثل حديث: «ما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة» فإنه يستثنى - فقط - تولى المرأة لرئاسة الدولة أو الإمامة العامة.

الدليل الثاني: أن التاريخ أثبت أن للمرأة في كثير من الأحيان نبوغًا استحسنه الإسلام، وأن مشاركة المرأة في إبداء الرأي في الشئون العامة للأمة الإسلامية كان ذائعًا شائعًا من غير نكير.

وقد كانت أم المؤمنين عائشة من مجتهدات الصحابة ومن المفتيات بينهن، ولها مناقشات واستدراكات على علماء الصحابة، جمعت في كتب معروفة[(٢)].

صحيح أنه لم ينتشر الاجتهاد بين النساء في تاريخنا انتشاره في الرجال، وذلك راجع إلى عدم انتشار العلم بين النساء، لظروف تلك العضور وأوضاعها، على خلاف ما عليه الحال اليوم؛ فقد أصبح عدد المتعلمات من النساء مساويًا أو مقاربًا لعدد المتعلمين من الرجال، وفيهن من النوابغ ما قد يفوق بعض الرجال. والنبوع ليس صفة للذكور، فرب امرأة أوتيت من المواهب ما يعز على بعض الرجال الحصول عليه.

وقد حكي لنا القرآن قصة ملكة سبأ، وما أوتيت من سداد الرأي والحكمة، في موقفها من سليمان عليه السلام، منذ تلقت رسالة من الهدهد، وكيف استشفت من رسالته الموجزة الجدية والالتزام، وكيف جمعت الملأ من أشراف قومها، على طريقتها في الحكم: ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾ وكيف فوض الرجال الأشداء الأمر إليها مختارين

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام صـ ١٦١.

(٢) المصدر السابق صـ ١٦٩.

لتصرف فيه بحكمتها: ﴿ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾[1]، وكيف تصرفت بعد ذلك بمنتهى الذكاء والأناة، مع نبي اللّـه سليمان، حتى انتهى أمرها إلى أن أسلمت مع سليمان للّـه رب العالمين.

وحكاية هذه القصة في القرآن الكريم ليس عبثًا. بل يدل على أن المرأة قد يكون لها من البصيرة وحسن الرأي والتدبير في شئون السياسة والحكم ما يعجز عنه كثير من الرجال.

ومما لا جدال فيه أنَّ ثمت أمورًا في التشريع تتعلق بالمرأة نفسها وبالأسرة وعلاقاتها ينبغي أن يؤخذ رأي المرأة فيها، وألا تكون غائبة عنها، ولعلها تكون أنفذ بصرًا في بعض الأحوال من الرجال.

والمرأة التي ردت على عمر رضي الله عنه في المسجد، كان ردها متصلاً بأمر تشريعي يتعلق بالأسرة، وهو تحديد المهور بحد أقصى، وكانت مناقشة المرأة سببًا في عدول عمر عن إصدار قانونه لتحديد الصداق.

وهناك قوانين أو قرارات أصدرها عمر رضي الله عنه كان للمرأة يد في إصدارها، مثل قانون عدم تغييب الزوج في الجيش عن زوجته أكثر من ستة أشهر، فقد سأل ابنته حفصة: ما أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت أربعة أشهر أو ستة أشهر[2].

ومن الأحداث التاريخية التي شاركت فيها المرأة مشاركة سياسية - بل عسكرية - وقعة الجمل التي خرجت فيها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مع المطالبين بدم عثمان، وانضمت لجبهة المعارضة التي شملت طلحة والزبير وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم، فهذه المشاركات من النساء الفضليات وقعت في الأمة من غير نكير فكان ذلك إجماعًا سكوتيًا على جواز الممارسة السياسية والنيابية من المرأة المسلمة.

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام للقرضاوى (ص١٦١).

(٢) السابق (ص١٦٩).

الدليل الثالث: ما ورد في السنة من بيعة النساء للنبي ﷺ في العقبة، فهذه البيعة لرسول اللّـه ﷺ تعتبر صورة من صور الممارسة السياسة.

الدليل الرابع: أنه ثبت في السنة أن المرأة تعطى الأمان ويصح منها عقد الأمان للكافر، وقد قال رسول اللّـه ﷺ لأم هانئ «قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ»[1]، فإذا كانت تعقد الأمان ويصح منها فهذا دليل على صحة ممارستها للولايات دون الإمامة العظمى، ومنها بالطبع عضوية البرلمان.

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الجزية باب أمان النساء وجوارهن برقم(٢٩٥٢) (ج٥ص٢٤٥٣)، ومسلم ك صلاة المسافرين وقصروها باب استحباب صلاة الضحى..... برقم (١١٨٥) (ج٢ص٨٤٥).

المطلب الثالث: مناقشة أدلة الفريقين

أولاً: مناقشة أدلة القائلين بالمنع:

نوقشت أدلة القائلين بالمنع بما يلي:

١- أن الآية الكريمة ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ إنما قررت هذا الحق في الحياة الزوجية؛ يدل على ذلك قوله تعالى ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾، ومع ذلك فالمرأة تستشار في داخل الأسرة في أمور كثيرة، قال تعالى «آمِرُوا النِّسَاءَ فِي بَنَاتِهِنَّ»[1] أي استشيروهن في أمر تزويجهن، وعلى فرض عموم الآية وتناولها للقوامة العامة خارج الأسرة فإن عدد النساء في المجالس النيابية يكون محدودًا، وعليه فإن الأكثرية التي تكون للرجال هي التي تحل وتعقد[2] وإذا كان العضو النيابي يحاسب الولاة (فليس كل محاسب أعلى منزلة ممن يحاسبه، وإنما المهم أن يكون له حق المحاسبة وإن كان أدنى منه. فمما لا ريب فيه أن أمير المؤمنين، أو رئيس الدولة أعلى منزلة، وأعلى سلطة في الدولة، ومع هذا نجد أن من حق أدنى فرد في رعيته أن ينصح له ويحاسبه ويأمره وينهاه، على نحو ما قاله الخليفة الأول: «إن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فقوموني»، وما قاله الخليفة الثاني: «من رأي منكم في اعوجاجاً فليقومني».

ولا ينكر أحد أن من حق المرأة أن تحاسب زوجها - وهو القوام عليها - في شئون البيت والنفقة،وتقول له: لم اشتريت هذا؟ ولم أكثرت من هذا؟ وكيف لا ترعى ولدك؟

---

(١) ضعيف: رواه أبوداود في السنن ك النكاح باب في الاستئمار برقم(١٧٩٧) (ج٣ص١٢٠٩)، والإمام أحمد في المسند برقم(٤٧٦٤) (ج٥ص٢٠٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم(١٤).

(٢) انظر من فقه الدولة للقرضاوى(ص١٦٥).

ولم لا تصل رحمك ؟ إلى غير ذلك من مظاهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

على أن المجلس إن كان أعلى من الحكومة - بوصفه الذي يشرع لها ويحاسبها - فذلك باعتبار مجموعه لا باعتبار كل فرد فيه، والأغلبية في المجموع للرجال)[١].

٢- أما الحديث فالمراد به الولاية العامة؛ كما تدل عليه كلمة «أمرهم» فإنها تعنى أمر قيادتهم ورياستهم العامة، أما بعض الأمر فلا مانع أن يكون للمرأة فيه نصيب[٢] وسبب ورود الحديث يؤيد تخصيصه بالولاية العامة[٣]، فقد بلغ النبي ﷺ خبر توليه الفرس لبوزان بنت كسرى بعد وفاة إمبراطورهم؛ فقال: «**لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً**».

٣- قول الجويني في غياث الأمم إن النساء ما روجعن قط معارض بمشاورة النبي لأم المؤمنين أم سلمة ﵂ في صلح الحديبية، فقد روى ابن كثير في تاريخه قال: «قال رسول اللّـه ﷺ لأصحابه: «قوموا فانحروا ثم احلقوا»، قال: «واللّـه ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة... فقالت أم سلمة: «يا نبي اللّـه أتحب ذلك؟، أُخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك». فخرج رسول اللّـه ﷺ فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض».

وفي حادثة الإفك استشار رسول اللّـه ﷺ الجارية بريرة. كما أجاز أمان المرأة للكافر إذ قال لأم هانئ: «أجرنا من أجرت يا أم هانئ»؛ وهو أمر أخطر من المشورة، لأنه متعلق بالأمن السياسي والعسكري والاجتماعي للأمة[٤].

---

(١) السابق (ص ١٦٨).

(٢) السابق (ص ١٦٥ - ١٦٦).

(٣) السابق (ص ١٦٦).

(٤) فقه الأحكام السلطانية محاولة نقدية للتأصيل والتطوير عبد الكريم محمد مطيع الحمداوى (ص ١٧٤ -١٧٥).

٤- يقول الدكتور القرضاوي: «وهناك من ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى، هي زاوية «سد الذرائع». فالمرأة عندما ترشح للبرلمان، ستتعرض في أثناء الدعاية الانتخابية للاختلاط بالرجال وربما الخلوة بهم، وهذا حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام.

ولا شك أن سد الذرائع مطلوب، ولكن العلماء قرروا أن المبالغة في سد الذرائع كالمبالغة في فتحها، وقد يترتب عليها ضياع مصالح كثيرة، أكبر بكثير من المفاسد المخوفة.

وهذا الدليل يمكن أن يستند إليه من يرى منع المرأة من الإدلاء بصوتها في الانتخاب خشية الفتنة والفساد، وبهذا تضيع على أهل الدين أصوات كثيرة، كان يمكن أن تكون في صفهم ضد اللادينيين.. ولا سيما أن أولئك يستفيدون من أصوات النساء المتحللات من الدين.

وقد وقف بعض العلماء يوما في وجه تعليم المرأة، ودخولها المدارس والجامعات من باب سد الذرائع حتى قال بعضهم: تعلم القراءة لا الكتابة! حتى لا تستخدم القلم في كتابة الرسائل الغرامية ونحوها! ولكن غلب التيار الآخر ووجد أن التعلم في ذاته ليس شرًا، بل ربما قادها إلى خير كثير»[1].

أما الآية التي تأمر بالقرار فلا يستدل بها في هذا المقام؛ للآتي:

أ - أن الآية تخاطب نساء النبي ﷺ خاصة؛ لهذا كان عذاب إحداهن إن خالفت الشرع مضاعفًا «يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين».

ب - أن أم المؤمنين عائشة وهي واحدة ممن خوطبن بهذه الآية خرجت وشهدت معركة الجمل؛ استجابة لما تراه واجبًا دينيًا - وإن أخطأت التقدير - وهذا يدل على أن في فهمها وفقهها أن خروج المرأة لأداء واجب من واجباتها لا يتنافى مع القرار الذي أمرت به.

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام(ص١٦٤).

جـ- أن الحاجة داعية إلى خروج المرأة المسلمة وترشيحها للانتخابات البرلمانية لمواجهة المتحللات والعلمانيات اللائي يزعمن قيادة العالم النسائي، والحاجة السياسية والاجتماعية قد تكون أهم من الحاجة الفردية التي تجيز للمرأة الخروج إلى الحياة العامة[١].

وما يقال عن آية القرار يقال عن أية الحجاب.

ثانيا: مناقشة أدلة المجيزين:

١- **أما الدليل الأول**: وهو أن المرأة كالرجل في التكاليف الشرعية ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فيقال: هذا صحيح في جملته، والمرأة تقوم بوظيفة الدعوة إلى الخير بالأسلوب اللائق بها، ولا يلزم من ذلك الاختلاط بالرجال والالتقاء معهم في المحافل، وعمل أهل الحل والعقد وإن كان من جملة الدعوة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن له أحكام وضوابط خاصة [٢]

٢- **أما الدليل الثاني**: فيجاب عنه بأن مشاورة بعض النساء لا يعنى انضمامهن لمجلس الشورى أو لجماعة أهل الحل والعقد التي لها ولاية على الأمة، وقصة خروج عائشة يجاب عنها بالآتي:

أ- أنها واقعة عين، ووقائع الأعيان لا ينسحب حكمها على غيرها ولا يقاس عليها[٣].

ب- أنها لم تكن زعيمة ولا قائدة، وإنما خرجت مع كبار الصحابة للإصلاح من وجهة نظرها[٤].

جـ- أن عائشة أسفت على ذلك وقالت «وددت أني جلست كما جلس غيري»[٥].

---

(١) من فقة الدولة في الإسلام للقرضاوى (ص١٦٣-١٦٤).

(٢) أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم(ص٥٣).

(٣) انظر: المرأة بين الفقه والقانون(ص١٠٤).

(٤) انظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم(ص٥٣).

(٥) انظر: منهاج السنة لابن تيمية(٤/ ٣٣٥).

وقصة ملكة سبأ لا يصح الاستدلال بها؛ لأنها ليست من شرع من قبلنا، فليست دليلاً - حتى على قول من يقول بأن شرع من قبلنا شرع لنا - حيث إنها تحكى قصة أمَّةٍ كافرة. والإجماع السكوتي مجرد دعوى لا دليل عليها.

٣- ويجاب عن الدليل الثالث والرابع بالآتي:

أ- أن بيعة النساء للنبي ﷺ حق، وقد ثبت ذلك في الكتاب والسنة، ولكن ليس في ذلك ما يدل من قريب ولا من بعيد على مسألتنا؛ إذ ليس في ذلك ولاية؟ وليس فيه ما يدل على المساواة المطلقة؟

على أن النبي ﷺ لم يصافح النساء مطلقًا مما يشير إلي أن للمرأة وضعًا آخر غير وضع الرجال «ومن زعم أن ذلك يدل على اشتغال المرأة بالسياسة فقد ركب متن الشطط وحمل وقائع التاريخ ما لا تحتمل»(١).

ب- وأما صحة أمان المرأة، فهو حق أيضا، وقد قال ﷺ «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ».

ولكن ذلك لا يدل على المساواة المطلقة، ولا على صحة الولاية العامة للمرأة، «لأن الأمان يصح من كل أفراد المسلمين البالغين العقلاء»(٢) لحديث: «ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ»(٣).

---

(١) المرأة بين الفقه والقانون للسباعي (ص١٠٣).

(٢) انظر المغنى مع الشرح الكبير (١٠/ ٤٣٢).

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الجزية باب إثم من عاهد ثم غدر برقم (٢٩٦٠) (ج٥ص٢٤٦٢)، ومسلم ك الحج باب فضل المدينة برقم (٢٤٤١) (ج٤ص١٦٨٩).

المطلب الرابع: الترجيح

١- لا يرتاب أحد في أن الإسلام سوَّى بين الرجل والمرأة في الكرامة، وفي حقوق الإنسان، فلقد كانت المرأة في جميع الأمم السابقة العربية والفارسية والرومية والإغريقية وغيرها - ينظر إليها نظرة دونيه ويعتقد أنها من سقط المتاع، ويقال عنها إنها شيطان؛ حتى جاء القرآن، فقال للناس إن المرأة خلقت من الرجل؛ فهي قطعة منه، وفلذة من كبده، ونفحة من ضلوعه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ﴾ [النساء: ١]، وعلى هذا الأصل من المساواة في الكرامة والإنسانية أعطى الإسلام المرأة حقها بدءًا من تحريم وأدها ومرورًا بحقوقها طفلة وابنة وزوجة وأمًا، وانتهاء بحقها في التعلم وإبداء الرأي والممارسة السياسية التي لا تجعل لها ولاية على الرجال، ونصوص القرآن والسنة مع أحداث التاريخ الإسلامي خير شاهد على هذا.

ولكن هذا كله لا يترتب عليه أن توضع المرأة في موضع يكون لها فيه قوامة على الرجال أو ولاية على الأمة؛ لأن مسألة القوامة والولاية لا علاقة لها بالتكريم والمساواة في الإنسانية، وإنما علاقتها بالمؤهلات والمصالح، فالمؤهلات الفطرية التي اختص اللّه بها الرجال في أصل الخلقة من قوة وحزم وتغليب للعقل على العاطفة وغير ذلك تحتم أن يكون للرجال القوامة والولاية دون النساء «وليس في ذلك مطعن في المرأة ولا تحقير لها، ولكن من باب وضع الأشياء في مواضعها، وتصنيف الأمور وفق الشرع وإعطاء كل نوع من بني الإنسان ما يناسبه».

٢- ولا يرتاب أحد كذلك في أن الإسلام سوى بين الرجل والمرأة في أصل

التكليف، وفي الدخول في الخطاب الشرعي، فالقرآن الكريم الذي جعل المرأة في النشأة فرع على الرجل لتدل عليه كما يدل الغصن على أصله - لم يجعلها كذلك في التكليف والجزاء والمسئولية، بل جعلها مستقلة عنه، وسوى بينها وبين الرجل في التكليف والجزاء، وفي المسئولية وما يترتب عليها، قال تعالى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: ١٩-٢٣].

هذه هي قصة البشرية الأولى، وتجربتها البكر، وهذا هو أول خطاب من اللـه للإنسان وأول أمر وأول نهي وأول إباحة وأول حظر وأول تكليف وأول جزاء يترتب على التكليف ؛ كل هذا استوى فيه آدم وحواء، وجاء الخطاب فيه بصيغة التثنية.

ولكن هذا كله لا يترتب عليه تكليف المرأة بما لا يليق بها ولا يتفق مع طبيعتها الأنثوية من التكاليف الشرعية التي اختص بها الرجال؛ لكونهم خلقوا مؤهلين لها؛ لذلك وجدنا السياق القرآني الذي يحكى جميع حلقات التكليف بصيغة المثنى ليؤصل لمساواة المرأة بالرجل في أصل التكليف؛ وجدناه يخص الرجل بأمرين:

الأول: تلقى الأمر السماوي الموجه إلي الجنسين والسعي في تنفيذه ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ فالأمر لهما والتكليف لهما والخطاب الشرعي لهما جميعًا، ولكن الذي يتلقى هذا الخطاب ويتولى تنفيذه بعد تبليغه هو آدم لا حواء، وهذه هي الولاية ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[النساء: ٣٤].

الثاني: ما يترتب على النزول إلى الأرض من مسئوليات الإنفاق والسعي في الأرض والضرب في أكنافها، قال تعالى ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾﴾ [طه: ١١٧]، والمقصود هو الشقاء الدنيوي لا الشقاء الأخروي؛ لأن مجرد الخروج من الجنة ليس هو سبب الشقاء الأخروي، وإنما سببه مخالفة الهدى الذي سيأتيه من السماء بعد خروجه من الجنة ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه: ١٢٣].

فالشقاء والسعي والضرب في الأرض وتحمل مسئولية الإنفاق والإعاشة هو للرجل؛ لذلك انعطف الخطاب من التثنية إلى الإفراد فجأة ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾﴾ وهذه هي قاعدة الإنفاق: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ وعلى هاتين القاعدتين قامت قوامة الرجال على النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فاختصاص الرجال بالقوامة والولاية لا يضر بأصل استواء الرجال والنساء في التكليف، وليس في هذا أيضًا مطعن على المرأة؛ لأننا نسلم في حياتنا اليومية باختصاص رجال دون سائر الرجال بالولايات والمسئوليات وكثير من الأعمال بسبب تميزهم بمؤهلات، منها ما هو فطري ومنها ما هو مكتسب؛ دون أن يخل ذلك بالتسليم من الكافة بمساواة الناس في التكليف ومساواتهم في الكرامة والإنسانية.

٣- ومن المسلم به أن المرأة المسلمة مكلفة بأن تقف بجانب الرجل المسلم في مواجهة إفساد الكافرين والكافرات والمنافقين والمنافقات، وأن الرجال المؤمنين والنساء المؤمنات بعضهم أولياء بعض، يتعاونون على البر والتقوى وعلى إصلاح الحياة السياسية والاجتماعية، في مواجهة المنافقين والمنافقات الذين يتعاونون على إفساد الحياة السياسية والاجتماعية. وأن الرجال والنساء في الأمة الإسلامية بعضهم من بعض، يتحملون جميعًا مسئوليات هذا الدين، وأن النساء في الإسلام شقائق الرجال يعملن معهم جنبًا إلى جنب لرفعة الأمة ولإسعاد البشرية.

ولكن هذا كله لا يعنى الاشتراك في كل عمل من الأعمال التي تحتاجها الأمة، بل لا يتم ذلك إلا بتوزيع فروض الكفايات حسب المؤهلات والاستعدادات التي وهبها اللَّـه لكل جنس، فإذا كان الرجال هم الذين يديرون الحياة السياسية فإن المرأة هي التي تربي الرجال وتصنع القادة والعظماء، وإذا كان الرجال يتحركون في طريق الإصلاح عن طريق مؤسسات تختص بهم فإنه بإمكان النساء - بل واجب عليهن - أن يتحركن في نفس الطريق عن طريق مؤسسات نسائية كالجمعيات النسائية الخيرية وغيرها.

٤- ومن المسلم به كذلك أن المرأة لها حقوق سياسية، بل إن شئت فقل إنها في كثير من الأحيان واجبات، كالحسبة السياسية، والتصويت لاختيار أعضاء الهيئة السياسية أو الهيئة التشريعية، وإبداء الرأي، وإبداء النصح، وإبداء المشورة، وغير ذلك، ولكن ممارسة الحقوق السياسية أو القيام بالواجبات السياسية شيء والولاية والقوامة شيء آخر مختلف، وإذا كانت المرأة قد أخرت عن الولاية والقوامة لافتقادها شرطًا الذكورة فإن كثيرًا من الرجال أخروا عن الولاية لافتقادهم الكفاية الجسمية أو النفسية وهي أمور فطرية، وإن كثيرًا من الرجال أخروا لافتقادهم شروطًا أخري كالعدالة والعلم والخبرة وغير ذلك، ولم يكن هذا يعنى سلبهم حقوقهم السياسية ولا إعفاءهم من الواجبات السياسية.

٥- حديث النبي ﷺ الذي يقول فيه «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»كان هو المستند الأول والأكبر لدى علماء الأمة من السلف والخلف الذين اتفقت كلمتهم على منع المرأة من الولاية العامة، فلا شك في ثبوته لما احْتَفَّ به من قرائن منها رواية البخاري له ومنها تلقى الأمة له بالقبول، ولا شك كذلك في دلالته على منع المرأة من تولي الإمامة العامة؛ لاتفاق العلماء على الاستدلال به على ذلك.

وإذا كان منع المرأة من الإمامة أو الرئاسة العامة للدولة على هذه الدرجة من القوة والثبوت بهذا الحديث، فإن منعها مما هو أعلى من الإمامة والرئاسة العامة للدولة لا يقل عن

هذه الدرجة في القوة والثبوت؛ وذلك بقياس الأولى المقطوع به شرعًا وعقلاً وبداهةً وفطرة.

والذي هو أعلى وأمكن وأقوى من منصب الإمامة أو منصب الرئاسة العامة للدولة في النظام السياسي الإسلامي هو مؤسسة أهل الحل والعقد وما ينبثق منها من مؤسسات؛ ذلك لأن هذه المؤسسة هي التي تختار الإمام وهي التي تعزله، وهى التي تراقبه وتحاسبه، وهي الأصيل وهو الوكيل، وهي (أولو الأمر) بالأصالة وهو نائبها ووكيلها، صحيح أن الإمام أعلى منزلة من عضو مؤسسة أهل الحل والعقد، ولكن المؤسسة في مجموعها أعلى وأقوى، والعضو جزء منها.

وبعد هذا فليس الحديث وحده هو المتفرد بالدلالة على منع المرأة من الولاية، بل يعضده في ذلك آية قرآنية تؤصل له وتؤسس لدلالته، وهي قول اللّـه تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ والآية وإن كانت في سياق تنظيم الحياة الأسرية؛ فإن دلالتها على قوامة الرجال على النساء لا تقتصر على محيط الأسرة؛ لأن المرأة إذا كانت في حاجة إلى قوامة الرجل في محيط الأسرة الضيق فهي في محيط الحياة العامة أولى بهذه الحاجة التي تضرب جذورها في طبيعة المرأة وفطرتها.

وحجزها عن الولاية العامة كالإمامة أو وزارة التفويض أو الرئاسة العامة للدولة أو رئاسة الوزارة، وكالعضوية في مؤسسة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى أو البرلمان لا يمنعها حقها في الشورى؛ لأن الشورى لها جانبان جانب الإلزام الذي تتمثل فيه الإرادة النافذة والسلطان العابر للأمة وهذا يكون لأهل الحل والعقد، وجانب الإعلام بالصواب وهذا يكون لأهل الحل والعقد ولغيرهم، وتتدخل فيه النساء، ولا مانع - ما دام الأمر كذلك - أن تستشار المرأة، بل يجب أن تستشار في بعض الأمور المتعلقة بالنساء، ولكن هذا لا يكون في إطار الإلزام وإنما في إطار الإعلام بالصواب والدلالة على الحكمة التي هي ضالة المؤمن، وهذا يمكن أن

يؤسس له فنيًا بحسب الحال، بالشكل الذي لا يجعل للمرأة ولاية عامة في الأمة، وبالجملة فإن منع المرأة من تولي منصب العضوية في مجلس الشورى أو المجلس النيابي لا يعنى أنها لا تستشار، ووقوع الشورى منها لا يعنى أن لها الحق في العضوية في هذه المجالس الكبرى[(١)].

٦- إن أحدًا لا يستطيع أن يدفع الأصول المتضافرة الدالة على وجوب الاحتياط وسد الذرائع في كل ما يتعلق بالفتن الناجمة عن خروج المرأة ومخالطتها للرجال، وإذا كان البعض قد حاول التشغيب على دلالة بعض النصوص بادعاء الخصوص فإن الشريعة كلها طافحة بما يدل على عموم ما جاءت به هذه النصوص.

وإذا كان العلماء قد عللوا النهي عن تولي المرأة عقد النكاح بأن العقد يحضره الرجال ولا يصح لها أن تختلط بمجلس الرجال؛ فلا شك أن نهيهم عن مجالس يكون الاختلاط فيها أدوم وأكثر سيكون أولى.

وينبغي في هذا المقام ألا ننسى (أن الذي دعا أولاً إلى تولية المرأة الولاية العظمى (رئاسة الدولة)، والولايات العامة الأدنى (رئاسة الوزارة، الوزارة، النيابة، القضاء) هم العلمانيون، أفرادًا ومؤسسات منسجمين في ذلك مع منهجهم القائم على كسر حصون خصوصية المرأة وفتح السبل على مصاريعها لجعلها في مساحة مكشوفة للجميع. وإن الذي تولي كبر هذه الدعوة هي الأنظمة العلمانية التي تسلطت بقوة الإرهاب على رقاب المسلمين؛ فأصدرت التشريعات التي تحقق تلك المآرب، ولا يزال المسلمون يعانون من هذه المأساة التي خلفت خللاً في توازن البنيان الاجتماعي، وإن القوى العالمية التي وراء تلك الدعوة هم اليهود والنصارى والمشركون، ويمارسون ذلك في اتجاهين:

(١) انظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم (ص٤٩) وفقه الشورى (ص٨٢).

أ- الضغط على الأنظمة في العالم الإسلامي لاستصدار تشريعات تتيح للمرأة تلك الولايات السياسية.

ب- تسخير الإعلام بكافة وسائله على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية للوصول إلى تحقيق هذا الغرض)[1].

وبناء على ما تقدم فإن الذي يترجح هو عدم جواز تولي المرأة للولايات العامة والتي منها أن تكون عضوًا في مؤسسة أهل الحل والعقد أو في المجالس الشورية أو النيابية. وهذا لا يلزم منه منعها من ممارسة حقوقها السياسية كالتصويت وإبداء الرأي والمشورة والاعتراض وغير ذلك.

اللّـهم إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة أو حاجة تتزل منزلة الضرورة، فعندئذ يجوز لها ما منع بقدر الضرورة، فإذا زالت الضرورة عاد المنع وارتفع الجواز، والضرورة تقدر بقدرها *واللّـه تعالى أعلم*.

---

(١) المرأة المسلمة والمشاركة السياسية د. سامى محمد صالح الدلالة [مجلة البيان - العدد (٢٠٦) (ص١٤)].

المبحث الثالث

الحكم الشرعي في دخول غير المسلمين مجلس الشورى أو المجالس النيابية في الدولة الإسلامية

تمهيد

المجلس (لغة)[1] مكان الجلوس، ويراد بمجلس الشورى: طائفة من الناس تخصص للنظر فيما يناط بها من أعمال.

ومجلس الشورى (اصطلاحًا) هو «المجلس المؤلف للتداول في شئون البلاد»[2] وأطلق هذا المصطلح في الفقه السياسي الإسلامي على اجتماع أهل الحل والعقد للتباحث في شئون الدولة الإسلامية، واتخاذ القرارات التي تخص الصالح العام[3].

وهذا المجلس منبثق من مؤسسة أهل الحل والعقد، والبعض يعتبر أن مؤسسة أهل الحل والعقد هي ذاتها مؤسسة أهل الشورى، وقد سبق في الباب الأول أن رجحت أنهما شيء واحد، وأن اختلاف التسمية جاء من تعدد الوظائف والمهام، فهم يسمون أهل الحل والعقد لكونهم يحلون ويعقدون، سواء بالمعنى العام الذي يتعلق بصناعة القرار السياسي عمومًا أو بالمعنى الخاص الذي يتمثل في تولية الإمام وعزله، ويسمون أهل الشورى لكونهم يتشاورون في شأن الأمة العام بغيةَ الوصول إلي قرار يكون معبرًا

---

(١) انظر: المعجم الوسيط (ص١٣٠)

(٢) انظر: معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء - د سامى محمد الصلاحات (ص٢٠٨).

(٣) السابق (ص٢٠٨).

عن إرادة الأمة ويكون أقرب للصواب وأوفق للمصلحة.

وسواء قلنا بأن مجلس الشورى هيئةٌ منبثقةٌ من مؤسسة أهل الحل والعقد، أو قلنا إنه هو ذاته أهل الحل والعقد، فإن العضو الذي ينتمي إلى مجلس الشورى هو عضو في أهل الحل والعقد.

وينبثق من مؤسسة أهل الحل والعقد أيضًا المجلس التشريعي (السلطة التشريعية) الذي يمثله المجتهدون في علم الشريعة؛ الذين يقومون بدور التشريع عن طريق الرجوع إلى الكتاب والسنة، وإلى ما ينبثق عنهما من أصول وأدلة شرعية.

ومؤسسة أهل الحل والعقد وما ينبثق عنها من مؤسسات شورية وتشريعية هي التي تمارس سلطان الأمة في صناعة القرارات السياسية، وفي التولية والعزل وفي الرقابة والمحاسبة للحكومة، وذلك في ظل سيادة الشرع الإسلامي.

فهل يجوز أن يكون أحد أعضاء هذه المؤسسة من غير المسلمين؟

وإذا كانت الأنظمة المعاصرة في بلاد المسلمين تقول بأن البرلمان (مجلس الشعب أو مجلس الأمة) هو السلطة التشريعية والمؤسسة الشورية التي يناط بها ما يناط بأهل الحل والعقد وما ينبثق عنه من مؤسسات تشريعية وشورية، إذا كانت تقول ذلك وتقول في ذات الوقت بأن الدين الرسمي للدولة هو الإسلام وبأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع؛ فهل يجوز لغير المسلمين أن يكونوا أعضاء في هذه المجالس؟

هذا هو السؤال الذي نريد أن نجيب عليه في هذا المبحث إن شاء اللّـه تعالى.

المطلب الأول: مذهب القائلين بالجواز

بعد أن عاب على الدارسين الذين يتسرعون في الفتوى في كبار المسائل، وبعد أن نعى عليهم تعسيرهم لما يسره اللّـه، وتعقيدهم لما بسطه الشرع، وبعد أن عجب من شأنهم إذ يحرمون إعطاء أصوات المسلمين لغير المسلمين في الوقت الذي حرموا فيه على المسلمين أن يرشحوا أنفسهم لهذه المجالس؛ قال الدكتور يوسف القرضاوي - حفظه اللّـه - مجيبًا على سؤال وجهه له بعض الشباب: «... وإذا كان غير المسلمين من أهل دار الإسلام، وبالتعبير الحديث (مواطنين) في الدولة الإسلامية، فلا يوجد مانع شرعي لتمكينهم من دخول هذه المجالس ليمثلوا فيها بنسبة معينة، ما دام المجلس في أكثريته الغالبة من المسلمين... ويرى الفقهاء أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وقد قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [الممتحنة: ٨]، ومن برهم والإقساط إليهم أن يمثلوا في هذه المجالس؛ حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم... وألا يشعروا بالعزلة عن بني وطنهم، فيستغل ذلك أعداء الإسلام والمسلمين ليغرسوا في قلوبهم العداوة والبغضاء للمسلمين، وفي هذا ما فيه من ضرر وخطر على مجموع الأمة مسلمين وغير مسلمين؛ وقد أجاز المسلمون خلال العصور المختلفة أن يتولى غير المسلمين من أهل الذمة وزارة التنفيذ، وعرف كثير من الوزراء في الدولة العباسية، ولم ينكر عليهم أحد من العلماء ذلك إلا إذا طغوا وتجبروا على المسلمين... كما شرع الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية، فتصبح ربة بيته وأم أولاده، وهذا يعطيها قدرًا من المسئولية والولاية على البيت والأولاد..»[(١)].

ثم طفق يفند استدلال المانعين بآيات تحريم الموالاة للأعداء، فأورد عليها أربعة

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام د يوسف القرضاوى(ص١٩٤ - ١٩٥).

استدراكات: الأول: أن النهى الذي تضمنته الآيات إنما هو نهى عن اتخاذ المخالفين أولياء بوصفهم جماعة متميزة بديانتها وعقائدها وأفكارها وشعائرها لا بوصفهم جيرانا أو زملاء أو مواطنين، الثاني: أن الموادة التي نهى عنها هي موادة من آذى المسلمين وعاداهم «من حاد اللّـه ورسوله» الثالث: أن الإسلام أباح نكاح الكتابية، ولا شك أنه تقوم بينهما علاقة مودة ورحمة، الرابع: أن هناك - بجانب الأخوة الدينية - ألوانًا من الأخوة يعترف بها الإسلام، فهناك الأخوة الوطنية والأخوة القومية والأخوة الإنسانية.

واستدل على ذلك بأن اللّـه تعالى قال ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ ﴾ [الشعراء: ١٠٦]، وهكذا مع لوط وهود وصالح، وذكر حديثًا رواه أحمد عن زيد بن أرقم قال «أنا شهيد أن العباد أخوة».

ثم ختم بقوله: «ففي بعض الأقطار يثيرون قضية سنة وشيعة وفي بعضها يثيرون قضية: عرب وبربر، أو عرب أو أكراد، وفي بعضها يثيرون قضية مسلمين وغير مسلمين، وإذا لم يجدوا شيئًا من هذا فلابد أنهم سيبتكرون شيئًا يفرق بين الأخ وأخيه»(١).

هذا هو رأي الدكتور يوسف القرضاوي، وقد قال جمع من المعاصرين بهذا الرأي، منهم الدكتور محمود الخالدي، وإن كان قد قيد الجواز بشرط عدم مشاركتهم في التشريع وفي اختيار الإمام، فيقول «وإن انتخاب غير المسلم في مجلس الشورى لم يرد دليل من الشرع بتحريمه أو منعه. إلا أنه ليس لهم الحق في إبداء الرأي في التشريع، لأنه ينبثق من العقيدة الإسلامية... كما لا يجوز له أن يشارك في انتخاب الخليفة، أو حصر المرشحين لمنصب رئاسة الدولة، لأن ذلك من الحكم وهو لا سبيل له على ذلك أبدًا لقوله تعالى ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ ﴾ [النساء: ١٤١]»(٢).

---

(١) السابق (ص ١٩٦ - ١٩٨).

(٢) الشوري - د محمود الخالدي (ص١٣٨ - ١٣٩) ط ١، (ص١٩٨٤).

ويقول أيضًا: «الكل من يستظل بالدولة الإسلامية ويخضع لأحكام الإسلام ويحمل التابعية الإسلامية الحق في أن يكون عضوًا في مجلس الشورى إذا كان بالغًا عاقلاً، سواء أكان رجلاً أم كانت امرأة، مسلمًا أم غير مسلم؛ وذلك لأن مجلس الشورى وكيل عن الناس في إعطاء الرأي فقط، وليس له صلاحية التشريع، لأن السيادة في نظام الحكم ليست للشعب وإنما هي للشرع؛ وما دام وكيلاً في الرأي فمن حق الناس في الدولة الإسلامية أن يوكلوا من يشاءون ممن هم أهل الوكالة في الحقوق شرعًا»(١).

ومنهم الدكتور عبد الكريم زيدان الذي يقول: «أما انتخاب ممثليهم في مجلس الأمة، وترشيح أنفسهم لعضويته فنرى جواز ذلك أيضًا لأن العضوية في مجلس الأمة تفيد إبداء الرأي وتقديم النصح للحكومة وعرض مشاكل الناخبين، ونحو ذلك، وهذه الأمور لا مانع من قيام الذميين بها ومساهمتهم فيها»(٢).

ومنهم الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي الذي يري أن منع الذميين في الصدر الأول من المشورة كان مرحليًا قد زال بزوال أسبابه، فيقول: «ولم يثبت في صدر الإسلام اشتراك الذميين في البيعة أو الشورى، وقد كان ذلك متمشيًا مع ظروف بدء الإسلام وإحاطة الدولة الإسلامية بأعدائها من اليهود والروم المسيحية.. مما لم يكن مقبولاً أن يلجأ النبي والخلفاء بعده إلى استشارة أهل الذمة.. ولكن الخلفاء في العصور اللاحقة كانوا يستشيرون أهل الذمة في الشؤون التي لا تتعلق بالعقيدة.. ولم يرد في القرآن والسنة نصوص تمنع من ذلك مما يرجح أن المنع كان - مرحليًا - ينتهي بزوال أسبابه.. ولذلك لا نرى مانعًا

---

(١) السابق (ص١٣٥).

(٢) أحكام الذميين والمستأمنين د. عبد الكريم زيدان ط ثانية سنة ١٩٧٦م (ص٨٤).

في عصرنا الحاضر من مشاركة أهل الذمة للمسلمين في حق الشورى والانتخاب فيما لا يختص بشؤون العقيدة وما يتصل بها»[(١)].

ومنهم الدكتور فؤاد عبد المنعم الذي يذهب إلي قريب مما ذهب إليه الدكتور العيلى، فيقول: «إن الفقهاء الأوائل جعلوا الشورى مقصورة على المسلمين دون الذميين. ولكن إذا كانت الشورى مقصورة على المسلمين دون الذميين في صدر الإسلام، فقد كان لذلك مبررات اجتماعية وسياسية ودينية، إذ كان اليهود والنصارى يفتنون المسلمين في دينهم، وكانوا يحاولون الإيقاع بينهم والغدر بهم، فكان من الضروري ألا يلجأ الرسول ﷺ والخلفاء من بعده إلى استشارة أهل الذمة».

ويستطرد في قوله: «ولكننا نرى أنه يصح في العصر استشارة الذمي في الأمور الدنيوية كالمسائل التجارية والصناعية والتشريعية والعلمية طالما أنها لا تتصل بشئون الدين أو بأحكام الشريعة، حيث إنه قد غلب على مجالس الشورى - المتمثلة في الهيئات البرلمانية الحديثة - الصبغة الدنيوية، فلا مانع من اشتراك الذميين في هذه المجالس»[(٢)].

ومنهم الدكتور توفيق الشاوي الذي يقول في كتابه فقه الشورى والاستشارة: «إن الشورى تفرض مساهمة جميع أفراد المجتمع وتعاونهم في اتخاذ القرارات، ولذلك تضمن لهم جميعًا بما فيهم الطوائف أو الأقليات حق الحوار الحر، ومناقشة الحجج والمبررات التي يقدمها المتشاورون، لأنه حوار يدور حول القيمة الموضوعية لكل رأي، أي مدى تحقيقه لمبادئ الحق والعدل لا إلى مجرد إرادة الأغلبية أو من يدعون تمثيلها»[(٣)].

---

(١) الحريات العامة د. عبد الحكيم حسن العيلى (ص٤٣١) نقلاً عن الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامى، دندل جبر - دار عمار - عمان - الاردن ط أولي سنة ٢٠٠٣هـ (ص٢٦٧).
(٢) مبدأ المساواة في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم(ص١٤٣) - نقلاً عن الأقليات غير المسلمة (ص٢٦٦).
(٣) فقه الشورى والاستشارة د توفيق الشاوى (ص٨٤-٨٥).

ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب: «مبدأ الحرية في المجتمع الإسلامي الشورى ليس مقصورًا على حرية الأفراد والأمم بل يطبق على المجموعات والجماعات المكونة للأمة، سواء في ذلك الطوائف الدينية أو الهيئات والمنظمات المهنية والنقابية والجمعيات والأحزاب، فكل هذه المجموعات هي كالأفراد جزء من الأمة تدخل في تكوينها وتمارس اختصاصاتها الجماعية في الإطار الذي تحدده قرارات الشورى - الدستورية أو التشريعية - الصادرة من الجماعة التي تدخل في تكوينها، كالأمة أو الشعب»(١).

ويري الدكتور مصطفى الزميلي أنه لا مانع من مشاورة أهل الذمة، لكن هذا الأمر يخضع لمقتضيات السياسة الشرعية، فيقول: «إن هذا الأمر ليس فيه نص يمنع مشاورة أهل الذمة، وليس فيه نص يوجب ذلك، والشأن متروك لولى الأمر بمقتضى السياسة الشرعية، والاحتراز عما يتصل بالعقيدة والدين والأحكام الشرعية، والاستفادة من كل ما يحقق مصالح الأمة بالاستنارة بآراء أهل الخبرة والاختصاص، والتعمق في البحث، والتعرف إليه من مختلف جوانبه، ومحاولة معرفة وجهات النظر المختلفة التي تكشف الخبايا المتعددة، سواء كان ذلك باستشارة المسلم وغير المسلم ممن يتوافر عنده العلم والمعرفة والخبرة»(٢).

ومن الأدلة التي استند إليها القائلون بالجواز ما يلي:

١- قول اللّه تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]، فأهل الذكر هنا هم أهل الكتاب، وسؤالهم عما لا نعلمه كمشاورتهم فيما يشتبه علينا، يقول الدكتور محمود الخالدي: «أباح الشرع لغير المسلم أن يبدى رأيه في تطبيق أحكام الإسلام

(١) السابق (ص٣٤٩).

(٢) الإسلام والذمة - د. محمد مصطفى الزحيلى (١/ ١٥٦) من سلسلة معاملة غير المسلمين في الإسلام - المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - مؤسسة آل البيت - عمان - الاردن ط سنة ١٩٩٨م.

عليه، وفيما يلحقه من ظلم الحاكم؛ ولذلك كان له أن يوكل عنه من يشاء في الرأي، مسلمًا أو غير مسلم، وأن يكون هو وكيلاً عن جماعته وقومه، وقد أباح اللّـه سؤال أهل الكتاب عما لا نعلم، بقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣][1].

٢- قول اللّـه تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ووجه الدلالة في الآية أن أولى الأمر هم أهل الخبرة والاختصاص في كل المجالات، وهم غير محصورين في المسلمين، وإنما قد يكون فيهم أهل ذمة ممن لهم خبره ودراية وولاء للدولة الإسلامية، ونقلوا عن بعض العلماء المعاصرين ما يدل على سعة مدلول (أولى الأمر) من ذلك:

قول الشيخ محمد عبده: «إن أولي الأمر في زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب، ونابغو الكتاب والأطباء والمحامون الذين تثق بهم الأمة في مصالحها، وترجع إليهم في مشكلاتها»[2].

وقال الشيخ محمود شلتوت: «أولو الأمر هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون وإدارة المصالح والغيرة عليها، وفي الأمة جوانب متعددة بتعدد عناصر الحياة كالجيش والأمن والقضاء والمال والاقتصاد والسياسة الخارجية، ولكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء وعظيم الآثار، وهؤلاء الرجال هم أولو الأمر في الأمة وليس أولو الأمر خصوص الحكام والفقهاء»[3].

---

(١) الشورى د. محمود الخالدى (ص١٣٨).

(٢) انظر: تفسير المنار (٥/ ١٨١ -١٩٨).

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة (ص٣٢١-٣٢٢).

المطلب الثاني : مذهب القائلين بالمنع

يرى كثير من المعاصرين عدم جواز دخول غير المسلمين المجالس النيابية أو مجالس الشورى في البلاد الإسلامية؛ اتباعًا لما ساد في الفقه الإسلامي من اشتراط الإسلام والعدالة فيمن يكون عضوًا في جماعة أهل الحل والعقد.

وقد استندوا إلي أدلة كثيرة منها:

١- الآيات التي تنهى عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء، والتي منها:

أ- قول اللـه تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥١ ﴾ [المائدة: ٥١].

ب- قول اللـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٥٧ ﴾ [المائدة: ٥٧].

جـ- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ ﴾ [الممتحنة: ١]، وغيرها من آيات الولاء والبراء.

ووجه الدلالة في هذه الآيات أن توليتهم شيئًا من الولايات العامة يعتبر لونًا من ألوان التولي والموالاة، وقد نهى اللـه عن ذلك، يقول الإمام ابن القيم: «ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعًا من توليهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدًا، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبدًا، والولاية وصلة، فلا تجامع معاداة الكافر أبدًا»[1].

---

(١) أحكام أهل الذمة(١/ ٤٩٩).

٢- قول اللّـه تعالى من سورة آل عمران ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾ [آل عمران: ١١٨].

أي: لا تتخذوا أولياء وأصدقاء لأنفسكم من دون أهل دينكم وملتكم(١)، وبطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون أمره(٢).

قال ابن الجوزي: «قال القاضي أبو يعلى: وفي هذه الآية دلالة على أنه لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة، ولهذا قال أحمد: لا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال أهل الحرب، وروي عن عمر أنه بلغه أن أبا موسي استكتب رجلاً من أهل الذمة، فكتب إليه يعنفه، وقال: لا تردوهم إلى العز بعد إذ أذلهم اللّـه(٣).

وذكر ابن كثير رحمه الله: (عن ابن أبي الدهقانة قال: قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن هاهنا غلامًا من أهل الحيرة، حافظ كاتب، فلو اتخذته كاتبًا؟ فقال: قد اتخذت إذًا بطانة من دون المؤمنين)(٤).

٣- قول اللّـه تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ووجه الدلالة في هذه الآية أن الشورى التي أمر اللّـه بها واجبة بهذه الآية الكريمة، وقد أمر اللّـه تعالى فيها رسول اللّـه ﷺ أن يشاور من يستحقون منه أن يعفو عنهم وأن يستغفر لهم؛ فلا يشمل الأمر بالشورى من ليس بمؤمن؛ إذ أن غير المؤمنين لا يجوز لرسول اللّـه ﷺ أن

(١) تفسير الطبرى (م ٣ ج ٤ ص ٨٠).
(٢) تفسير القرطبي (٣/ ١٣٢٠).
(٣) زاد المسير (١/ ٤٤٧).
(٤) تفسير ابن كثير (١/ ٣٧٦).

يستغفر لهم ولو كانوا أولي قربى «فهذه الآية وما فيها من معانٍ تُقصر الشورى على المسلمين الذين وصلوا درجة من العلم والصلاح فهي تمنع عضوية الذمي[(١)] من مجلس الشورى»[(٢)] ومن باب أولى تمنع عضوية من ليس ذميًا من أهل الكتاب أو غيرهم.

٤- قول اللّـه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]، فقوله تعالى منكم يدل على أن أولى الأمر يجب أن يكونوا من المسلمين لا من غيرهم.

«وعضو مجلس الشورى من أولي الأمر، لأن مجلس الشورى أو ما يسمونه بمجلس أهل الحل والعقد هو الذي يختار الخليفة صاحب المنصب الأول في الدولة الإسلامية، وكذلك يتخذ هذا المجلس القرارات الهامة وخاصة في إطار التشريع مما لم يرد فيه نص»[(٣)].

٥- قول اللّـه تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ١٤١﴾ [النساء: ١٤١]، فهذه الآية تدل على أنه لا يجوز أن يكون الإمام كافرًا؛ لئلا يكون له على المؤمنين سبيل، ومن باب أولى تدل على أن عضو مجلس الشورى لا يجوز أن يكون كافرًا؛ لأن ولايته لا تقل قوة عن ولاية الإمام؛ ولهذا نجد أن عضو مجلس الشورى له من القوة التي تلزم الدولة باتباع رأي معين مؤيد بدليل، وليس للذمي هذا السلطان، لأنه لا سبيل له على مسلم، فكيف يكون له سبيل على الإمام)[(٤)].

---

(١) الذميون أو أهل الذمة هم الكفار الذين أبوا الدخول في دين الإسلام، لكنهم رغبوا في البقاء في دار الإسلام والتمتع بحماية المسلمين لهم في دينهم ودمائهم وأموالهم وأعراضهم، سواء كانوا من أهل تلك البلاد المفتوحة، أو قدموا من ديار الكفر راغبين في ذلك بناء على عقد يعقد بينهم وبين دولة المسلمين يعرف بعقد الذمة.

(٢) أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي - أ نمر محمد الخليل النمر (ص٣٣٩) - المكتبة الإسلامية - عمان - الأردن ط ١، ١٤٠٩هـ.

(٣) الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي - دندل جبر (ص٢٥٨).

(٤) أهل الذمة والولايات العامة (ص٣٣٥).

٦- روي أنس بن مالك قال: قال رسول اللـه ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين ولا تنقشوا في خواتيمكم عربيًا»(١).

هذا الحديث فسره الحسن بن أبي الحسن فقال: أراد عليه السلام: لا تستشيروا المشركين في شيء من أموركم، ولا تنقشوا في خواتيمكم محمدًا، قال الحسن: وتصديق ذلك في كتاب اللـه ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ ﴾ الآية(٢).

٧- أن جميع العلماء الذين تناولوا فقه الأحكام السلطانية وتحدثوا عن شروط أهل الحل والعقد واشترطا فيهم الإسلام، ومن لم يصرح بهذا الشرط ذكره ضمنًا حيث اشترط العدالة التي لا تكون إلا بالإسلام، يقول الأستاذ نمر محمد خليل النمر - بعد أن ذكر الشروط.

وإذا تأملنا الشروط السابقة في أهل الحل والعقد، نجد أن الذمي لا يسند له هذا المنصب؛ لأن كثيرًا من هذه الشروط لا تتحقق فيه، فهو ليس عدلاً؛ لأن العدالة يقابلها الفسق، والفسق أعلى مرتبة من الكفر فإذا كان الفاسق ليس أهلاً لهذا المنصب فكيف بالكافر)(٣).

كما أن لأهل الحل والعقد وما ينبثق عنهم من مؤسسات اختصاصات كبرى منها: التشريع والتولية والعزل «ومن خلال هذه الاختصاصات فلا يجوز للذمي بحال أن يصل إلى هذا المنصب، فلا يوكل للذمي أمر تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا محاسبة الخارجين عليها، فهو لا يؤمن بها، ولا يدين بها أصلاً»(٤).

يضاف إلى ما سبق أنه «لم يرو أحد قط أن أحدًا من أهل الذمة اشترك في انتخاب الخليفة في عصر الخلفاء الراشدين، ولم ينقل كذلك أن أهل الذمة طالبوا بهذا الحق. مما يدل على أن المفهوم لدي الجميع أن هذا الحق مقصور على المسلمين دون غيرهم.

---

(١) البيهقي في السنن الكبرى(١٠/ ١٢٧).

(٢) انظر تفسير القرطبي(٤/ ١٧٤).

(٣) أهل الذمة والولايات العامة(ص٣٣٨).

(٤) السابق(ص٣٣٦).

٨- صرح كثير من العلماء بعدم دخول أهل الذمة في جماعة أهل الحل والعقد، بل ويمنع الاستعانة بهم في شيء من أعمال المسلمين كالخراج، من ذلك أن الإمام أحمد سُئل: نستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين مثل الخراج؟ فقال: لا يستعان بهم في شيء[(١)].

وقال الإمام الجويني: «ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخروج هؤلاء عن منصب أهل الحل والعقد ليس فيه خفاء»[(٢)].

فإذا كان خروج أهل الذمة عن هذا المنصب مما لا خفاء فيه فكيف بمن ليسوا بأهل ذمة من أهل الكتاب والكافرين والملحدين ؟

٩- أجمع العلماء على أن الكافر لا يولى الإمامة العظمى، قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: كذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها»[(٣)].

ونقل الإجماع أيضًا ابن حجر فقال: ينعزل بالكفر إجماعًا[(٤)] وما ينطبق على الإمام ينطبق على أهل الحل والعقد من باب أولى؛ لذلك نقل ابن القيم عن ابن المنذر تعميمًا لهذا الإجماع: «أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال»[(٥)].

١٠- المعقول: فالعقل السليم إذا نظر في الشريعة ومقاصدها علم أنه لا يصح مطلقًا تولية أحد من أهل الذمة هذه المناصب وذلك من وجهين:

الأول: أن (تكليف أهل الذمة بتولي الأمر، يعنى أحد أمرين: إما تكليفهم بالعمل ضد أفكارهم والسعي في نصرة ما يناقض أو يخالف دينهم أو عقيدتهم وهذا يعد

---

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء(ص٣٢).
(٢) غياث الأمم (ص٦٢ - ٦٣).
(٣) شرح النووي على صحيح مسلم(١٢/ ٢٢٩).
(٤) فتح الباري(١٣/ ١٢٣).
(٥) أحكام أهل الذمة(٢/ ٧٨٧).

إكراها لهم، وإما التفريط في رسالة الدولة وإضاعتها، وكلا الأمرين غير مقبول).

الثاني: أن تولية غير المسلمين هذه المناصب لا تتفق مع طبيعة الإسلام ولا مع رسالة هذه الأمة، ولا مع المهمة الكبرى المنوطة بها وذلك أن الدولة الإسلامية دولة ذات عقيدة ولها رسالة، ورسالتها ليست قاصرة على توفير الرفاهية ورغد العيش في الحياة الدنيا لأفرادها، وإنما هي مكلفة بالعمل وفق هذه العقيدة، وتبليغ تلك الرسالة إلى كل من يمكن أن تصل إليهم؛ رحمة بهم وشفقة عليهم ورغبة في إخراج من شاء اللَّـه منهم من الظلمات إلى النور، وهذا يتطلب جهدًا كبيرًا وبذلاً عظيما مع ما تحتاج إليه الدولة من الجهاد في سبيل اللَّـه لبلوغ هذه الغاية، وهذا يعنى أنه لا يقوم بهذه المهمة ولا يقدر على ذلك إلا من هو مؤمن بهذه الرسالة معتقد لها، مستعد للبذل والعطاء في سبيلها، يرى في نشرها وتبليغها الفلاح في الدنيا والفوز في الآخرة، لذا كان من الأمور المنطقية ألا يقوم على هذا الدولة إلا المؤمنون برسالتها، ومن هنا يتبين أن ولي الأمر لا يجوز أن يكون ممن لا يؤمنون بهذه الرسالة.

يقول محمد أسد رَحِمَهُ اللَّهُ: «إننا يجب ألا نتعامى عن الحقائق، فنحن لا نتوقع من شخص غير مسلم مهما كان نزيهًا مخلصًا وفيًا محبًا لبلاده متفانيًا في خدمة مواطنيه، أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف [الأيديولوجية] للإسلام، وذلك بسبب عوامل نفسية محضة لا نستطيع أن نتجاهلها، إنني أذهب إلى حد القول أنه ليس من الإنصاف أن نطلب منه ذلك، ليس هناك في الوجود نظام [أيديولوجي] سواء قام على أساس الدين أو غير ذلك من الأسس الفكرية من أي نوع يمكن أن يرضى بأن يضع مقاليد أموره في يد شخص لا يعتنق الفكرة التي يقوم عليها هذا النظام»(١).

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص٨٣-٨٤).

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

عند تأمل أقوال الفريقين وأدلتهما يتبين لنا الآتي:

أولاً: الأدلة التي استدل بها القائلون بالجواز ليس من بينها دليل واحد يصلح للاستدلال على ما ذهبوا إليه، وبيان ذلك كالتالي:

١- أما قول الدكتور القرضاوي بأن الفقهاء يرون أن أهل الذمة لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين فهو قول غير صحيح، والصحيح أن هذا في حق من أسلم من الكفار، فقد سأل ميمون بن سيده أنس بن مالك قال: يا أبا حمزة ما يحرم دم العبد وماله؟ فقال: «مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّـه، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَصَلَّى صَلَاتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَهُوَ الْمُسْلِمُ لَهُ مَا لِلْمُسْلِمِ وَعَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُسْلِمِ»[(١)]

وأخرجه النسائي بلفظ: «أن رسول اللَّـه ﷺ قال: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّـه، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّـه، فَإِذَا شَهِدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّـه، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّـه، وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا، وَأَكَلُوا ذَبِيحَتَنَا، وَصَلَّوْا صَلَاتَنَا، فَقَدْ حرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْهِمْ»[(٢)]

وأخرجه أبو داود بلفظ «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّـه وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنْ يَسْتَقْبِلُوا قِبْلَتَنَا وَأَنْ يَأْكُلُوا ذَبِيحَتَنَا وَأَنْ يُصَلُّوا صَلَاتَنَا فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ حَرُمَتْ

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الصلاة باب استقبال القبلة برقم(٣٨٢) (ج١ص٣٢٢).

(٢) صحيح: رواه النسائي في الصغرى ك الإيمان وشرائعه باب على ما يقاتل الناس برقم(٤٩٤٤) (ج٧ص٣٢٠٦) والإمام أحمد في المسند برقم(١٣٠٩٧) (ج١١ص٥٠٠٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار برقم(٣٢٩٠) (ج٥ص٢٤٨٦)، وابن حبان في صحيحه ك الذبائح باب ذكر البيان بأن ذبح المرء الذبيحة باسم اللَّـه و ملة الإسلام من الإيمان برقم(٦٠٢١) (ج١٣ص٦٢٥٧).

عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ»[١]

وأهل الذمة كفار لم يشهدوا أن لا إله إلا اللّـه، ولم يشهدوا أن محمدًا رسول اللّـه، فكيف يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين؟

٢- وأما قوله: «إن من برهم والإقساط إليهم أن يمثلوا في هذه المجالس حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم» فهو غير صحيح كذلك؛ لأن تعبيرهم عن مطالب جماعتهم لا يلزم له أن يكون لهم ممثلون في مجلس الشورى الإسلامي الذي يقوم بالتشريع وبالعزل والتولية وبصناعة قرارات الأمة الرشيدة، فللمطالبة بالحقوق قنوات عديدة، ليس منها مجلس الشورى الذي له مهام أكبر وأرشد من مجرد مطالبة الطوائف على اختلافها بحقوقها.

٣- استدلاله بأن العلماء قد أجازوا أن يقلد الذمي وزارة التنفيذ استدلال في غير موضعه؛ لأن وزارة التنفيذ أضعف من وزارة التفويض في أربعة أمور: «أحدها أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ، والثاني أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ، والثالث أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ، والرابع أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق له ودفع ما يجب فيه وليس ذلك لوزير التنفيذ»[٢]:

والحاصل أن وزارة التنفيذ ليست من الولايات العامة التي تجعل للكافرين إن تولوها على المؤمنين سبيلاً، وإنما هي من الوظائف الكبار في الدولة، وأهل الذمة: «لهم أن يشاركوا بوظائف الدولة إلا ما كان فيه سبيل على المسلمين»[٣] كوزارة التفويض

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب على ما يقاتل المشركون برقم(٢٢٧٢) (ج٤ص١٥٦٨)، و صححه الألباني في السلسة الصحيحة برقم(٣٠٣).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي (ص٣١).

(٣) أهل الذمة والولايات العامة، أ. نمر محمد خليل النمر (ص٣٤١).

والإمامة والعضوية في جماعة أهل الحل والعقد أو في مجلس الشورى المنبثق عنها.

ثم إن هناك من العلماء من يرى أن أهل الذمة لا يولون شيئًا من أعمال الدولة. كالإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ حين سُئل عن تولية الذمي شيئًا من الأعمال كالخراج فقال: لا يستعان بهم في شيء [(١)].

وهذا هو الذي ذهب إليه السلف رضوان اللّه عليهم، فقد: «كتب عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى بعض عماله: أما بعد فإنه بلغني أن في عملك رجلاً يقال له فلان - وسماه - على غير دين الإسلام، واللّه تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة: ٥٧]، فإذا أتاك كتابي هذا، فادع فلانًا إلى الإسلام، فإنه من أعمال المسلمين، فقرأ عليه الكتاب، فأسلم» [(٢)].

بل إن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذهب إلى ما هو أبعد من هذا حين زجر أبا موسى الأشعري لأنه اتخذ كاتبًا نصرانيًا.

٤- استدلاله بأن للمسلم أن يتزوج الكتابية فتصير بذلك ربَّة بيت وصاحبة مسئولية في بيت زوجها وهذا نوع من الولاية استدلال غير سديد؛ لأن ولاية المرأة هنا ولاية خاصة سببها الزوجية والأمومة، أما ولاية المجالس النيابية أو مجالس الشورى فهي ولاية عامة سببها تخويل الشرع واستنابة الأمة، وشتان ما بين الولايتين، من ناحية العموم ومن جهة التأثير.

٥- قول الدكتور الخالدي: «إن انتخاب غير المسلم في مجلس الشورى لم يرد دليل من الشرع بتحريمه» قول لا يصح إلا إذا قلنا بأن الدليل المعترف به في الفقه هو فقط ما كان نصًا مباشرًا في المسألة المعروضة، وهذا لا يقول به أحد.

---

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلي (ص٣٢).

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٤٥٩).

٦- قوله بأن مجلس الشورى مجرد وكيل عن الناس في إعطاء الرأي، يدل على عدم فهمه لطبيعة هذا المجلس ولمهامه ووظائفه ولخطورة مركزه في النظام السياسي الإسلامي؛ ومن ثم يكون كلامه عنه كلامًا مرسلاً، لا تبني عليه نتائج جيدة.

٧- قول الدكتور العيلي بأن منع الذميين من التمثيل النيابي في مجلس الشورى كان مرحليًا وبأنه زال بزوال أسبابه قول لا دليل عليه؛ فمنعهم من العضوية في مجلس الشورى سببه أنهم كفار ولا ولاية لكافر على مسلم ولا سبيل له عليه، وهذا السبب لا يزول إلا بدخول الكافر في الإسلام.

ولو فرضنا أن الظروف التي مرت بها الأمة الإسلامية في الماضي من إحاطة الأعداء بالأمة الإسلامية وتربص الروم واليهود بها، وغير ذلك - وهو فرض غير صحيح ولكننا نفترضه جدلا وتنزلاً - لو فرضنا هذا لكان هذا العصر الذي نعيشه أولى بهذا الاحتياط؛ لأن إحاطة أمريكا وإسرائيل بالأمة الإسلامية اليوم أشد، واحتمال استمالتهما لعملاء من غير المسلمين في هذه الظروف أقوى؛ مما يجعل التحريم في هذا الزمان أولى من الزمان الأول.

٨- تبرير الدكتور (فؤاد عبد المنعم) لقصر الشورى على المسلمين دون الذميين في الماضي بأن اليهود والنصارى كانوا يفتنون المسلمين ويغدرون بهم تبرير غير صحيح؛ لأن هذا القصر استمر حتى بعد تمام عز الإسلام وكسر شوكة اليهود نهائيًا بعد خيبر وفتح مكة، واستمر في عهد الخلفاء حتى بعد دحر الدولتين: الفارسية والرومية البيزنطية، ولو صح هذا التبرير جدلاً لكان سببا ملازما وعلةً دائمةً تجعل الحكم مستمرًا ودائمًا؛ لأن هذا الكيد من اليهود والنصارى، مستمر ودائم، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠].

٩- وقول الدكتور الزحيلي بأن الأمر متروك لولي الأمر، إن رأي أن يستشيرهم فعل وإلا لم يفعل، قول صحيح، ولكن لا يلزم من استشارتهم في الأمور الفنية في المجالات المختلفة أن ينالوا العضوية في هذه المجالس التي لها ولاية على المسلمين ولأعضائها سبيل على المؤمنين، وبيدها صناعة القرارات الهامة المتعلقة بهذه الأمة وبهذا الدين.

١٠- استدلال هذا الفريق بقول اللَّـه تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]، استدلال غير مستقيم، وتحميل للآية ما لا تحتمله؛ لأسباب:

أولها: أن الآية تخاطب المشركين الذين أنكروا أن يكون الرسول بشرًا وتردهم إلى سؤال أهل الذكر[١]، أي: الذين قرءوا الكتب السابقة كالتوراة والإنجيل وغير ذلك من كتب اللَّـه التي أنزلها على عباده[٢]؛ ليسألوهم: أبشرًا كانت الرسل إليهم أم ملائكةً[٣]، وقد وجه اللَّـه المشركين إلى سؤال أهل الكتاب؛ لأنهم: «إلى تصديق من لم يؤمن بالنبي ﷺ أقرب منهم إلى تصديق من آمن به»[٤].

فليس الخطاب إذًا موجهًا للمؤمنين أن يسألوا أهل الكتاب عما اشتبه عليهم من الأمور الدينية أو الدنيوية.

ثانيها: أن اللَّـه تعالى لا يقول للمؤمنين: «فاسألوا أهل الذكر» لأن المؤمنين هم أهل الذكر على الحقيقة، قال تعالى عن القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. وإنما يقول ذلك للمشركين؛ لأن أهل الكتاب بالنسبة إليهم أهل ذكر، أما بالنسبة

---

(١) انظر: تفسير الطبري (م ٨ ج ١٤ ص ١٤٤)، وابن كثير (٢/ ٥٥٢)، والقرطبي (١٠/ ٩٧)، والبغوي (٣/ ٢٣٩)، وغيرها من التفاسير المعتمدة، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ﴾.

(٢) تفسير الطبري (م٨ ج ١٤ ص ١٤٤).

(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ٥٥٣).

(٤) تفسير البغوي (٣/ ٢٣٩).

للمسلمين فهم أهل كتاب جاء القرآن الذي هو الذكر الحكيم مهيمنًا عليه، فيكون المسلمون هم أهل الذكر الذين يجب على أهل الكتاب أن يفزعوا إليهم، وليس العكس، فإذا كان أهل الكتاب أهل ذكر للمشركين، فإن المؤمنين أهل ذكر لأهل الكتاب ولغيرهم.

ثالثها: أن سؤال أهل الكتاب عن شيء إن فرض أنه هو المأمور به في الآية لا يعني إعطاءهم حق العضوية في مجلس الشورى؛ لأن الحكومة الإسلامية قد تسأل خبيرًا في الشئون العسكرية أو الاقتصادية أو السياسية أو المعمارية أو غير ذلك عن شيء من الأمور الدنيوية ويكون هذا الخبير كافرًا منتسبًا لغير دار الإسلام، ولا يعني هذا بالضرورة أن نضمه إلى مجلس الشورى، وقد تسأل امرأة أو متخصصة في فن من الفنون عما لا يعلمه إلا النساء، ولا يعني هذا بالضرورة أن يكون للنساء حق العضوية في مجلس الشورى.

رابعها: أن النبي ﷺ أنكر على من سأل أهل الكتاب عن شيء من أمور الدين، أو بحث عنه في كتبهم:

فعن جابر بن عبد اللـه: **أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ، فَقَرَأَهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَغَضِبَ، وَقَالَ: «أَمُتَهَوِّكُونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِهِ، أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ»**[1]

وعن جابر بن عبد اللـه أيضا قال: قال رسول اللـه ﷺ: **لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوكُمْ وَقَدْ ضَلُّوا، فَإِنَّكُمْ إِمَّا أَنْ تُصَدِّقُوا بِبَاطِلٍ، أَوْ تُكَذِّبُوا بِحَقٍّ،**

---

(١) حسن: رواه الإمام أحمد في المسند برقم(١٤٨٦٠) (ج١٢ص٥٦٥٨)، وابن أبى شيبة في المصنف ك الأدب باب من كره النظر في كتب أهل الكتاب برقم (٢٥٨٢٨) (ج١٥ص٧٠٣١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله برقم(٩٣١) (ج٢ص٥٠٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد برقم(٨٠٨) (ج١ص٤٢٠)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح برقم (١٧٧).

فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ، مَا حَلَّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي»(١) وهذا يعني أن شأن الأمة مع أهل الكتاب هو الحذر والحيطة.

١١- استدلالهم بقول اللّـه تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٌ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾ [النساء: ٨٣].

استدلال في غاية الغرابة؛ لأن أولى الأمر في هذه الآية وفي آية الطاعة عند جميع أهل التفسير من السلف والخلف هم: إما العلماء أو الأمراء أو هما معا، وتوسيع بعض المعاصرين لمفهوم أولى الأمر في هذه الآية ليشمل أهل الاختصاص في كل فن من الفنون لا يعني إدخال غير المسلمين فيهم، وليس في كلامهم ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد، وحتى لو صرح أحد من الناس كائنًا من كان بمثل هذا فإن قوله يكون غير منسجم مع موضوع الآية التي تتحدث عن أمر (الأمن والخوف)، وهو أمر يخص المؤمنين دون غيرهم بلا أدنى شك.

١٢- الاعتراضات التي اعترض بها الدكتور يوسف القرضاوي وغيره على استدلال المانعين بآيات الولاء والبراء في بعضها وجاهه؛ لأن هذه الآيات نزلت بالأصالة في النهي عن الموالاة والممالأة لكيانات محاددة للّـه ومشاققة لرسوله وواقفة من الأمة الإسلامية موقف المحارب المتربص، فهذا النهي ينصرف أول ما ينصرف إلى هذه الكيانات وهذه المعسكرات التي تدين بالشرك أو اليهودية أو النصرانية أو غيرها، وتمارس إلى جوار ذلك العدوان على المسلمين والمحاربة للإسلام.

لكن أحدًا لا يستطيع أن يحصر النهي في هذا الاتجاه، ولا أن يقصر دلالة الآيات على هذه الكيانات؛ لأن العموم صبغة ظاهرة في الآيات، فالذين نهانا اللّـه عن موالاتهم هم اليهود

---

(١) حسن: رواه الإمام أحمد في المسند برقم(١٤٣٣٦) (ج١١ص٤٦٥)، وأبو يعلى في مسنده برقم(٢١٠٥) (ج٢ص٩٨٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد برقم(٨٠٩) (ج١ص٤٢١).

والنصارى - بهذا العموم - والذي نهينا عنه هو أن نتخذهم أولياء - بهذا العموم والإطلاق - أي: ننصرهم ونستنصرهم، ونؤاخيهم ونصافيهم، ونعاشرهم معاشرة المؤمنين[١]، وأصل الموالاة: المحبة، وأصل المعاداة البغض، والولاء في اللغة: القرب[٢]، ومن ثَمَّ فكل تصرف تجاه أي طائفة من طوائف الكفر فيه ما يدل على المحبة والمودة والمصافاة والتقريب والمعاشرة النصرة والاستنصار يعتبر داخلاً في النهي، ويعتبر النهي متناولاً له؛ وإن كان لا يرقى من جهة درجة التحريم إلى مستوى الموالاة للكيانات المحاربة المحاددة.

وهذا الفهم هو فهم السلف رضوان اللَّـه عليهم ؛ لذلك وجدناهم قد نهو عن تولية الذميين أعمالاً من أعمال الحكومة الإسلامية؛ وعللوا ذلك بأن فيها ولاءً لهم، فقد: «روى ابن أبي حاتم بسنده قال عبد اللَّـه بن عتبة: ليتق أحدكم أن يكون، يهوديًا أو نصرانيًا وهو لا يشعر»، قال: فظنناه أنه يريد هذه الآية: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾ [المائدة: ٥١][٣].

وروي كذلك بسنده عن عياض: «أن عمر أمر أبا موسى الأشعري أن يرفع إليه ما أخذ وما أعطي في أديم واحد، وكان له كاتب نصراني، فرفع إليه ذلك فعجب عمر، وقال: «إن هذا لحفيظ، هل أنت قارئ لنا كتاباً في المسجد جاء من الشام؟ فقال: إنه لا يستطيع، قال عمر: أجنب هو؟ قال: لا بل نصراني، قال: فانتهرني وضرب فخذي، قال: أخرجوه، ثم قرأ: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾ [المائدة: ٥١]»[٤].

---

(١) انظر: الكشاف للزمخشري (١/ ٣٢٠)، وتفسير البيضاوي (١/ ٣٣٣)، وتفسير النسفي (١/ ٢٨٧)، وتفسير أبي السعود (٣/ ٤٨).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٣٠)، ودقائق التفسير لابن تيمية (٢/ ٢٠٦)، بدائع الفوائد لابن القيم (٣/ ٦٢١).

(٣) تفسير ابن أبي حاتم، أثر رقم (٦٥٤٦)، وانظر تفسير ابن كثير (٢/ ٦٦).

(٤) تفسير ابن أبي حاتم، الأثر رقم (٦٥٤٥)، وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٦٦).

وفي مفاتيح الغيب: قال الرازي: «روي عن أبي موسى الأشعري أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن لي كاتبا نصرانيا، فقال: مالك قاتلك اللّـه؟، ألا اتخذت حنيفًا، أما سمعت قول اللّـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ [المائدة: ٥١]، قلت: له دينه ولي كتابته، فقال: لا أكرمهم إذا أهانهم اللّـه، ولا أعزهم إذا أذلهم اللّـه، ولا أدنيهم إذ أبعدهم اللّـه، قلت: لا يتم أمر البصرة إلا به، فقال: مات النصراني والسلام، يعني هب أنه قد مات فما تصنع بعده؟ فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره»(١).

١٣- اعترض على استدلال المانعين بقول اللّـه تعالى: ﴿ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١١٨].

بأن: «النهي الوارد في هذه الآية إنما يخص الذين ظهرت عداوتهم للمسلمين فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة ولا الاستعانة برأيهم ومشاورتهم في شئون المسلمين، فأما الذين انتفت عنهم صفة العداوة للمسلمين ودولتهم الإسلامية فلا مانع من الاستعانة برأيهم والاستفادة من خبراتهم وتخصصاتهم، ما دامت الثقة متوافرة لديهم»(٢).

ويجاب عن هذا الاعتراض بأن هذا التخصيص لا دليل عليه؛ لأن اللّـه تعالى نهى عن أن يتخذ المؤمنون بطانة من دونهم أي من دون أهل دينهم وملتهم (٣)، أي من غيرهم من أهل الأديان (٤)، فكل من كان خارجًا عن دائرة الإيمان لا يجوز للمؤمنين أن يتخذوه بطانة؛ لأنه عادة لا يقصر عن إحداث الخبال والفساد في المؤمنين.

والبطانة هم الخاصة الذين يستبطنون الأمر (٥)، وقد شبهوا ببطانة الثوب (١)؛

---

(١) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ١٢/ ١٤ تفسير الآية ٥١ من سورة المائدة.
(٢) انظر: الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي (ص٢٥٩).
(٣) تفسير الطبري (م ٣ ج ٤ ص ٨٠).
(٤) تفسير ابن كثير (١/ ٣٧٦).
(٥) تفسير القرطبي (٣/ ١٤٢٠).

لشدة التصاقهم بأولي الأمر.

ولا شك أن منح عضوية مجلس الشورى لغير المسلمين يجعلهم بطانة لأولي الأمر، ويمكنهم من استبطان أمر الدولة الإسلامية؛ مما قد ينتج عنه غالبا الفساد والخبال.

أما الاستعانة بآرائهم وخبراتهم في تخصصاتهم المختلفة فليس فيه محذور؛ لأنه ليس من باب اتخاذهم بطانة، ولأنه لا يلزم منه منحهم العضوية في المجالس الشورية النيابية التي تكون لها ولاية وسبيل على المؤمنين.

١٤- واعترض على استدلال المانعين بقول اللَّـه تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، بأن الآية تتحدث عن مجموعة من المؤمنين ارتكبوا خطًا في مخالفة أمر رسول اللَّـه ﷺ، فأمر اللَّـه رسوله بالاستغفار لهم وبمشاورتهم في الأمر؛ لتأكيد مبدأ الشورى؛ وليس فيها دليل على ما ذهبوا إليه (٢).

والذي أراه أن هذا الاعتراض له وجاهة، وأن سبب نزول الآية وسياقها والغاية التي ترمي إليها يجعل من الصعب الاستدلال بها على المنع من مشاورة غير المسلمين، ولسنا ممن يؤيد منهج التحايل على النصوص والإلحاح عليها بغرض توليد دلالات لا تحتملها ولا تتفق مع سياقها.

١٥- ونوقش استدلال المانعين بقول اللَّـه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، بأن المقصود بأولى الأمر الحكام (٣).

غير أن تفسير أولى الأمر بالحكام فقط ليس قول جميع المفسرين بل هو قول بعضهم، والراجح أنهم العلماء والأمراء، وعلى فرض أنهم الحكام أو الأئمة فقط، فإن اشتراط كون الحكام أو الأئمة من المسلمين يدل من باب أولى على اشتراط ذلك في

---

(١) الكشاف للزمخشري (١/ ٣١٢).

(٢) انظر: الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي (ص٢٦٠).

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري (ص٣٢٣)، ط٣، المكتبة العصرية بيروت.

أعضاء مجلس الشورى؛ لأنهم هم الذين يولون الحكام ويختارونهم، ولأنهم أصحاب ولاية عامة نافذة في الأمة وعابرة على المسلمين.

كما نوقش الاستدلال بهذه الآية بأنه على فرض التسليم بشمولها لأهل الشورى فإن هذا لا يعني أن يكون جميع أهل الشورى من المسلمين؛ لأن القرارات الصادرة من المجلس تكون بالأغلبية، ولا شك أن الأغلبية من المسلمين، فتكون الطاعة لقرارات المجلس طاعة للمسلمين لا للكافرين[1].

ولا يخفى أن في هذا الكلام قدرًا كبيرًا من التخليط؛ لأن الأقلية في مجلس الشورى على فرض أن رأيها دائما لن يحظى بالأغلبية تسهم بشكل ما في صناعة القرار وفي التأثير على مجرى الحياة السياسية، وإلا لكان شكليًا وصوريًا، ولم يكن لدخولهم عندئذ قيمة تجعلنا نتجشم القول بإعطائهم حقوقهم في التمثيل النيابي.

ثم إن الطاعة لقرار المجلس الذي صدر بالأغلبية لا يعتبر طاعة للأغلبية، وإنما يعتبر طاعة للمجلس؛ لأن الرأي يكون لدى المداولة رأي طائفة من المجلس، فإذا ما ترجح هذا الرأي سواء بالأغلبية أو غيرها، صار هذا الذي ترجح قرارًا للمجلس، معبرًا عن إرادته الواحدة، دون تمييز بين المؤيد لهذا القرار وبين المعارض له من أعضاء هذا المجلس.

١٦- أما باقي الأدلة التي استدل بها المانعون فلم أقف على اعتراضات لأحد عليها، ولست أرى وجها للاعتراض عليها.

١٧- لذا أرى أن الراجح هو عدم جواز دخول أحد من غير المسلمين مجلس الشورى في البلاد الإسلامية، سواء كان الحكم القائم إسلاميًا، أو كان علمانيًا يدعي الإسلام.

والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر السابق (ص٣٢٣).

الباب الثاني

النوازل المتعلقة بالعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

تمهيد

لا يستطيع إنسان مهما أوتي من قدرات ومهما توفر لديه من إمكانات أن يحيا على هذه الأرض بمفرده منعزلاً عن سائر الناس؛ ليس فقط لكون الإنسان مدنيًا بطبعه؛ ولكن لذلك ولأمر آخر لا يقل أهمية عمَّا فُطر عليه الإنسان من طبيعةٍ مدنية اجتماعية، وهو الواقع البشري، أي: واقع التعدد البشري على أرض واحدة وتحت سماء واحدة.

كذلك الحال بالنسبة للدول، التي هي كيانات متعددة على كوكب واحد؛ فهذا الواقع يفرض على كل دولة منها ألا تعيش منفردة بمعزل عن المجتمع الدولي، بل لابد من وجود علاقات دولية، تنظم شئون هذا الاجتماع الإنساني.

فطبيعة الاجتماع البشري، وطبيعة العمران الإنساني، والطبيعة المدنية الاجتماعية التي فطر عليها الإنسان، كل هذا وغيره يحتم قيام علاقات بين الأفراد، وعلاقات بين القبائل، وعلاقات بين الدول والأمم، هذه العلاقات تختلف من زمان لآخر، ومن ظرف لآخر، ولكنها مهما اختلفت وتباينت لا يمكن أن تخلو منها الحياة البشرية ما دب على الأرض بشر.

بل إن هناك ما يشبه العلاقات الدولية في السلوك الاجتماعي للحيوانات، وهذا السلوك هو موضوع بحث علماء الحيوان واهتمامهم اليوم، إن اعتبارات البقاء كضمان

الطعام وحماية أماكن التناسل هي التي تحكم تجمعات الحيوانات، وكثيرًا ما تثور نزاعات ضارية بين أبناء الفصيلة الواحدة حول الاستئثار بمنطقة ما وإبعاد الحيوانات الغريبة التي تحاول دخولها(١).

لكن الذي يميز العلاقات بين أمم البشر عن العلاقات بين أمم الحيوان هو أن الثانية يحكمها قانون الغريزة، أما الأولى فيحكمها قانون يتناسب مع ما خص به الإنسان من خصائص كالعقل والعلم والتكليف إلى غير ذلك مما هو سبب في تميز الإنسان عن غيره من سائر مخلوقات الله تعالى.

ولقد وجدت قديمًا وحديثًا قواعد وأعراف تحكم العلاقات بين الدول في السلم والحرب، وتباينت مواقف هذه الدول منها سلمًا وحربًا، من ناحية درجة الالتزام بها والتوقير لها.

وفي العصر الحديث وجد ما يمسى بالقانون الدولي، فما هي حقيقة هذا القانون وما هي طبيعته وما هي مصادره؟

القانون الدولي:

عرف القانون الدولي بعدة تعريفات متقاربة، منها:

١- «مجموعة القواعد الوضعية الملزمة والمنظمة للمجتمع الدولي»(٢).

٢- مجموعة المبادئ والقواعد التي تحكم العلاقات الدولية بين أشخاص القانون الدولي، وتحدد اختصاصات كل منهم والتزاماته(٣).

---

(١) العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة د. غازي القصبي، (ص١٥)، ط ٢.

(٢) دراسة وجيزة حول مبادئ القانون الدولي العام وقت السلم، د. سعيد محمد أحمد باناجة (ص٦)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١.

(٣) السابق (ص٦).

٣- مجموعة القواعد القانونية التي تحكم العلاقة بين الدول[١].

٤- مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقة بين أشخاص القانون الدولي العام[٢].

٥- مجموعة القواعد التي تحدد حقوق الدول وواجباتها في علاقاتها المتبادلة[٣].

٦- مجموعة القواعد التي تنظم حقوق الدول وواجباتها وحقوق وواجبات غير الدول من أشخاص القانون الدولي[٤].

٧- مجموعة القواعد التي تعين حقوق الدول وواجباتها المختلفة في علاقتها المتبادلة، أو مجموعة القواعد القانونية الملزمة للدول والشخصيات القانونية الدولية الأخرى في علاقاتها المتبادلة[٥].

والذي يتأمل هذه التعريفات يجد أن بعضها قال بأن القواعد القانونية تنظم العلاقات بين الدول، وبعضها قال بأنها تنظم العلاقات بين أشخاص القانون الدولي، وبعضها جمع بين الأمرين؛ والسبب في ذلك هو أنه بعد ظهور المنظمات الدولية التي تحظي بالشخصية القانونية الدولية كعصبة الأمم وهيئة الأمم، لم تعد الدول وحدها هي التي تتمتع بهذا الوصف، وإنما صار يزاحمها عليه منظمات دولية؛ فمن راعي في التعريف المنظمات الدولية عبر عن الكل بمصطلح أشخاص القانون الدولي ليشمل الدول والمنظمات.

---

(١) العلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، د. عبد اللطيف الهميم (ص٧)، دار عمار الأردن ط١، ٢٠٠٦م.

(٢) السابق (ص٨).

(٣) القانون الدولي العام، د. محمود جنينة (ص٩)، ط٢.

(٤) القانون الدولي العام، د. محمود جنينة (ص٩)، ط٢.

(٥) العالم الإسلامي والغرب .راسة في القانون الدولي الإسلامي، صلاح عبد الرازق (ص٤).

مصادر القانون الدولي:

مصادر القانون الدولي الوضعي تنقسم إلى مصادر أصلية ومصادر مساعدة[(١)]، فأما المصادر الأصلية فهي:

١- المعاهدات الدولية والاتفاقات الدولية الشارعة.

٢- العرف الدولي المقبول.

٣- قرارات المنظمات الدولية.

وأما المساعدة فيه.

١- أحكام المحاكم الدولية.

٢- مذاهب كبار المؤلفين في القانون الدولي.

ومن أمثلة المعاهدات والاتفاقات الدولية الشارعة التي دونت مؤخرًا: معاهدات البحار في جنيف سنة ١٩٥٨، ومعاهدات فيينا سنة ١٩٦١ لتنظيم الأحكام القانونية العامة بخصوص تنظيم العمل القنصلي سنة ١٩٦٣، والمعاهدة العامة المنظمة لأحكام قانون المعاهدات الدولية ١٩٦٩ في جنيف[(٢)].

ومن أمثلة قواعد القانون الدولي العرفية الآمرة: القواعد العرفية التي تحظر تجارة الرقيق، وإبادة الأجناس، واستخدام الغازات السامة والميكروبات في حالة الحرب.

ومن أمثلة القواعد العرفية الآمرة كذلك المبادئ العامة التي ينص عليها ميثاق الأمم المتحدة، والتي تستمد قوتها من العرف الدولي ومبدأ حرية أعلى البحار[(٣)].

---

(١) انظر العلاقات الدولية في الشريعة والقانون د. الهميم (ص٢٣: ٣٠)، ودراسة وجيزة حول مبادئ القانون الدولي العام، د. باناجة (ص٣٥)، وما بعدها.

(٢) دراسة وجيزة حول مبادئ القانون الدولي العام، د. باناجة (ص٢٦).

(٣) السابق (ص٤٤-٤٥).

ومن القرارات التي نالت نفوذًا كبيرًا كمصدر في القانون الدولي قرار الجمعية العامة بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠/١٢/١٩٤٨، وقرار السيادة الدائمة على الموارد الطبيعية ٢٠/١٢/ ١٩٦٠[(١)].

وهناك وراء هذا القانون جملة من القواعد السائدة في المجتمعات الدولية لكنها ليست من القانون الدولي، وذلك مثل[(٢)]:

١- قواعد المجاملات الدولية كقواعد التحية البحرية وقواعد الحصانات الدبلوماسية قبل اتفاق فيينا.

٢- قواعد الأحكام الدولية كالمساعدات في الكوارث.

٣- قواعد القانون الطبيعي، وهي مجموعة من القواعد التي يحسن لجماعة الدول الالتزام بها تحقيقًا للعدالة، باعتبارها الوضع الطبيعي لتحسين العلاقات بين أعضاء المجتمع البشري.

ولقد اختلف فقهاء القانون الدولي في العلاقة بين القانون الدولي والقانون الداخلي لكل دولة، وانقسموا إلى فريقين: فريق يقول بالثنائية، أي أن كلا منهما له ذاتية الخاصة وأن مصدر كل منهما مختلف عن الآخر، فالدولي يصدر عن توافق إرادات الدول، والداخلي يصدر عن إرادة الدولة المنفردة، والفريق الآخر يقول بالوحدة، وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال بالوحدة مع علو القانون الداخلي، ومنهم من قال بالوحدة مع علو القانون الدولي، وإن كان الأخير قد استقر

---

(١) السابق (ص٣٧).
(٢) انظر السابق (ص٧: ٩).

مؤخرًا؛ لأن أكثر الدول الأوربية نصت عليه في دساتيرها[١].

والدول تختلف عن الأفراد من حيث إنها لا تعتبر من رعايا القانون؛ ذلك لأن القانون ليس قانونًا فوق الدول، وإنما هو قانون بين الدول، وهذا الوضع لا يتفق وطبيعة النظام القانوني، إلى درجة أن بعض رجال القانون ينكرون الطبيعة القانونية للقانون الدولي كلية، مدعين أنه يفتقر إلى الخاصية الأساسية، وهي الجزاءات الفعالة، ولا يمكن منطقيًا أن تتعايش دول ذات سيادة مع نظام قانوني دولي له طبيعة الأنظمة القانونية الداخلية، إما أن تكون الدول ذات سيادة؛ فلا تعترف بقوة أعلى، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تكون هناك قواعد قانونية ملزمة لها، وأما إن وجدت مثل هذه القواعد أن لا تكون الدولة ذات سيادة بالمعنى الصحيح[٢].

ولقد اختلف فقهاء القانون الدولي واختلفت مدارسه حول مدى وضعية القانون الدولي العام بحيث يكون لأحكامه إلزام وسريان ناتج عن إملاء إرادة عليا، فقال البعض: هو مجرد قواعد طبيعية من القانون الطبيعي، وقال البعض هو مجرد قواعد أخلاقية.

وقال البعض هو خليط من القواعد الوضعية والقواعد الطبيعية، بينما نجد على الجانب الآخر من يقف في وجه هؤلاء ويحاول أن يضفي صفة الوضعية على القانون الدولي، ولكنهم اختلفوا في الأساس الذي تبني عليه هذه الوضعية إلى نظريات انتمت

---

(١) انظر: القانون الدولي العام، د. محمد حافظ غانم (ص١٠٧)، وما بعدها، ط١٩٦٠ القاهرة، القانون الدولي العام د. حامد سلطان وآخرون (ص٢٦)، وما بعدها، دار النهضة العربية ط١٩٨٧ القاهرة، والقانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان (ص١٤٥)، وما بعدها دار النهضة العربية ط ١٩٩١ م القاهرة، بحث الإسلام والقانون ضوابط ومعايير العلاقات الدولية العامة في ضوء المبادئ الإسلامية، عمر مختار القاضي كتاب التشريع الدولي في الإسلام، تنسيق فاروق حمادة (ص٤٦-٤٧)، ط١، ١٩٩٧، الرباط المغرب

(٢) العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ت. د غازي القصبي (ص٧١، -١٧٢).

إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: (الإرادي): وقد نتج من هذا المذهب نظريتان، الأولى: نظرية الإرادة المنفردة لكل دولة في المجتمع الدولي، وقد انتقدت هذه النظرية بأنها لا تصلح لتفسير القوة الملزمة للقانون الدولي، والثانية: نظرية إرادة الدول المتحدة أو المشتركة، وقد انتقدت أيضا بأنها لا تقدم تفسيرا مقنعا لظاهرة التمتع بالإلزام.

المذهب الثاني: (الموضوعي) وقد ظهر في هذا المذهب مدرستان، الأولى: المدرسة الاجتماعية، وهي التي قالت بأن القانون ما هو إلا واقع اجتماعي متولد من استمرار الجماعة، ويجد قوته الإلزامية في التضامن الاجتماعي، وقد انتقدت أفكار هذه المدرسة بأنها قامت على فكرة غامضة (التضامن الاجتماعي) وأنها خلطت بين الطبيعة الحتمية التي تبين وضعية إلزام القانون الدولي على أساس قاعدة الوفاء بالعهود، وقد انتقدت هذه النظرية بأن بناء الإلزام على قاعدة الوفاء بالعهود مجرد خيال مفترض.

المذهب الثالث: (الفقه الماركسي): ادعى هذا الفقه أن أساس الإلزام في القانون الدولي هو فكرة التعايش السلمي المؤقت، وانتقد بأن التعايش السلمي المؤقت لا يعدو أن يكون موقفًا سياسيًا، ولا يصلح لأن يكون أصلاً لوضعية الإلزام(١).

هذا الاختلاف في مدى وصف القانون الدولي بالوضعية - وهو الوصف الذي يجعله صادرًا عن إرادة تجبر المخاطبين بأحكامه على الرضوخ له ويكسبه القوة الإلزامية - وكذلك الاختلاف لدى القائلين بوصف الوضعية حول الأساس الذي تنبني عليه هذه الوضعية، هذا الاختلاف وذاك يعكس ظاهرة تعتبر إحدى خصائص

---

(١) انظر تفصيل هذه المذاهب في: دراسة وجيزة حول مبادئ القانون الدولي العام، د. باناجة (ص١١: ١٧)، وأصول القانون الدولي العام، د. سامي محمد عبد الحميد، ط بيروت ١٩٧٧، (ص٤٣)، وما بعدها.

العلاقات الدولية في الحضارة المعاصرة، وهي هشاشة القوة الإلزامية لقواعد القانون الدولي التي من المفروض أن تحكم العلاقات الدولية[١].

وهذه الظاهرة يتبدي أثرها في سلوك الدول العظمى التي تلتزم بقواعد القانون الدولي وتأتي إليها مذعنة إذا كان لها الحق، وإذا لم يكن لها الحق بسبب أطماعها ونزعتها العدوانية فإنها تُعرض، أو على أقل تقدير تراوغ وتناور لتتلاعب بمواد هذا القانون الذي يتكفف الأساس الإلزامي على أبواب المدارس المتباعدة في أصولها الفكرية والأيديولوجية.

الظاهرة الثانية التي تعكس خاصية أخرى من خصائص هذا القانون هي: هشاشة الأساس الأخلاقي لهذا القانون، وترجع هذه الهشاشة إلى الغموض الذي يكتنف الأخلاق الدولية، وسبب هذا الغموض: هو أن معناها لم يحدد بوضوح كما أنه لم يوجد بعدُ اتفاق بين المفكرين على العلاقة بين قواعد الأخلاق الفردية وقواعد الأخلاق الدولية، تذهب إحدى المدارس الفكرية - متبعة في ذلك ميكيافيلي - إلى إنكار الأخلاق الدولية كلية.. غير أن أغلب المفكرين يقرون بوجود الأخلاق الدولية، ولكنهم يميزون بينها وبين الأخلاق الفردية، إن أي تحليل واقعي للعلاقات الدولية لا يسعه أن يتقبل دون مناقشة دعاوى رجال السياسة المكررة في كل البلدان بأنهم محكومون بالقيم الأخلاقية، إن من الواضح أن الأخلاق كثيرًا ما تستدعي وبأسماء مختلفة لا لشيء إلا لإضفاء قدر من الاحترام على المصالح الأنانية للدولة، كما أن اللجوء إلى الأخلاقية تبرير شائع مريح في يد الطرف الذي يعارض الحقوق القانونية لطرف آخر[٢].

والصبغة التي تصبغ هذا القانون، ويرجع إليها كل ألوان الاختلال في أسسه التي ينبني عليها، وفي طبيعته، وفي مواده القانونية، وفي آثاره كذلك؛ هي أنه قانون بشري

---

(١) العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة د. غازي القصبي (٩١).
(٢) العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة د. غازي القصبي (ص١٦٩).

يفتقد صفة الربانية، وهذا هو الذي يدفعنا للتساؤل:

هل يوجد في الإسلام قانون دولي يحكم العلاقات الدولية، ويتصف بالربانية التي تعرَّى عنها القانون الدولي للحضارة المعاصرة، ويتنزه عن الاختلال والاضطراب الذي وصمت به قواعد هذا القانون وأسسه؟

القانون الدولي الإسلامي:

إذا كانت الدول لا تستغني عن علاقات دولية فيما بينها، وعن قانون دولي يحكم هذه العلاقات، فإن الدولة الإسلامية أولى من كل الدول بعدم الاستغناء عن علاقات دولية وقانون دولي؛ لذات الأسباب التي ذكرناها آنفا، ولأسباب أخرى تختص بالأمة الإسلامية.

على رأس هذه الأسباب التي تختص بها الأمة الإسلامية أنها أمة رسالة وأمة هداية، أخرجها الله تعالى للناس؛ لتكون شهيدة على الأمم ولتكون قدوة وأسوة لها، ولتحملها جميعا على منهج الله بالقدوة والقوة، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ولقد: «بدأ الاهتمام بالعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم خارج الجزيرة العربية في المرحلة المكية، عندما نصح الرسول ﷺ بعض أصحابه من المسلمين الأوائل بالهجرة إلى الحبشة للتخلص من ظلم قريش لهم، وجاءت سورة الروم تتحدث عن حرب بين دولتين عظميين في المنطقة الروم والفرس، وحدد القرآن الموقف الإسلامي من تلك الحرب التي انتصر فيها الفرس، وبشر المسلمين بانتصار الروم بعد بضع سنين»[(١)].

وعندما استقرت الدولة الإسلامية في المدينة باشرت العلاقات الدولية، وكان من أظهرها تلك الكتب التي أرسلها رسول الله ﷺ إلى رؤساء الدول الكبرى آنذاك، ولقد

---

(١) العالم الإسلامي والغرب دراسة في القانون الدولي الإسلامي، صلاح عبد الرازق (ص٦).

تميزت هذه الكتب بجملة من الخصائص[١]، التي تتناسب مع تميز الدولة الإسلامية وتفردها، من هذه الخصائص:

١- لأول مرة في تاريخ البشرية يكون عمل السفارة هو هداية الخلق إلى الخالق، وليس مجرد تنسيق بين دولتين.

٢- تعميم الرسل والسفراء وإرسالهم إلى كل الحكومات الكبرى يدل على أن الأمة الإسلامية كانت حاضرة في قلب العالم.

٣- الاختيار المناسب للرسل؛ إذ إنهم يتميزون بملكات سياسية، وكان كل منهم على علم بمن أرسل إليه.

٤- إقرار النبي ﷺ ورسله لهؤلاء الملوك بالصفة التي منحتها لهم شعوبهم، وفي هذا ما فيه من الإنصاف والحكمة.

٥- تحميل هؤلاء الملوك مسئوليات شعوبهم أمام الله تبارك وتعالى.

٦- أعطى رسول الله ﷺ السفراء صلاحية إبرام المعاهدات.

وكما أرسل رسول الله ﷺ الرسل إلى الملوك والأباطرة وإلى الزعماء والرؤساء، قام بعقد المعاهدات وإبرام الاتفاقات مع عدد من الكيانات السياسية الموجودة على الساحة الدولية، وكل هذه التصرفات التي قام بها رسول الله ﷺ وقامت بها دولته تدل على حقيقة كبيرة وهي وجود علاقات دولية بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى، وهذه العلاقات تدل على اعتراف الدولة الإسلامية بالدول الأخرى، وهو اعتراف غير الاعتراف الشرعي.

وكون الدولة الإسلامية لا تعترف بالدول غير الإسلامية اعترافًا شرعيًا لا يمنع من

---

(١) انظر: بحث: البعثات الدبلوماسية في العهد النبوي وأثرها في التشريع الدولي، ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام تنسيق فاروق حمادة (ص١٥)، ويرجع إلى كتب التاريخ والسيرة للإطلاع على نصوص الكتب التي أرسلها الرسول ﷺ إلى الملوك

الاعتراف بها كدولة موجودة بالفعل وتباشر سلطانها، وإنشاء علاقات معها بحكم هذا الوجود، وبحكم نظرة الشريعة الإسلامية لها وموقف دولتها منها[١].

وإذا كانت العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول قد أصابها التوتر في بعض الفترات بسبب الصدام المسلح؛ فإنه من المؤكد أن هذا الصدام وما نشأ عنه من توتر لم يكن ليلغي فكرة قيام العلاقات من أصلها؛ لأن هذه الفكرة قائمة على الاعتراف بوجود الغير لا على الاعتراف بشرعيته، وطالما أن هناك دولاً غير الدولة الإسلامية موجودة معها على ظهر هذا الكوكب؛ فلا بد من قيام علاقات دولية بشكل معين.

ولم تكن العلاقات متوترة طوال الوقت، بل تخللتها فترات من الهدوء والاستقرار والأمن، كانت الدولة الإسلامية خلالها تمارس وظيفتها في الدعوة إلى الإسلام وتبليغ مبادئه وأحكامه إلى الناس كافة، فكتب التاريخ تنقل بعض هذه الجهود، سواء بالسفارات أو بالرسائل، فقد أرسل هارون الرشيد رسالة طويلة، كتبها الفقيه ابن الليث، إلى إمبراطور الرومان يشرح فيها عقائد الإسلام بأدلة عقلية، وتاريخ الإسلام، واحتجاجات ومناقشات دينية حول صحة نبوة الرسول ﷺ، وتفنيد العقيدة المسيحية، ويحبذ له دخول الإسلام ونتائجه وعواقبه[٢].

وبما أن الدولة الإسلامية دولة ربانية، صاحبة كتاب وصاحبة رسالة، وبما أن هذه الدولة قائمة على أساس سيادة الشرع؛ فإن القانون الدولي الذي يحكم علاقاتها مع الدول الأخرى قانون رباني منبثق من شريعة الله ﷻ؛ وهو لذلك قانون دولي خاص.

وقد عرف القانون الدولي الإسلامي بعدة تعريفات، منها:

---

(١) مجموعة بحوث فقيهة، د. عبد الكريم زيدان (ص١٥)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ١٤٠٢هـ.
(٢) محمد ماهر حمادة، الوثائق السياسية والإدارية، العصر العباسي الأول (٢/ ٢٠٤-٢٠٧).

١- مجموعة الأحكام الشرعية التي تضبط علاقة الدولة الإسلامية مع غير المسلمين(١).

٢- مجموعة الهيكل الكامل من القواعد والممارسات التي يأمر بها الإسلام أو يتسامح فيها في العلاقات الدولية بين المسلمين بعضهم البعض وبين المسلمين وغيرهم(٢).

٣- مجموعة القواعد والأحكام في الشريعة الإسلامية التي تلزم بها الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الدول الأخرى(٣).

ومن أهم ما يميز القانون الدولي الإسلامي ما يلي(٤):

١- أنه متحد مع القانون الداخلي للدولة الإسلامية، وسبب هذا الاتحاد واضح جدًا، وهو وحدة المصدر، فالقانون الداخلي مصدره الشريعة، والقانون الدولي أيضا مصدره الشريعة؛ وعلى هذا لا تملك الدولة الإسلامية الخروج على ما يقرره لها قانونها الإسلامي وإلا فقدت صفتها الإسلامية.

٢- أن قواعد هذا القانون قواعد قانونية بالمعنى الصحيح أي أنها تتمتع بالسريان والنفاذ ووجود الجزاء المقرر في الشريعة، وكون الدول الأخرى لا تعترف به لا يعني أنه غير ملزم؛ لأن الدولة الإسلامية تلتزم به، وتلزم به داخل نطاقها.

٣- أن أساس التزام الدولة الإسلامية بالقانون الدولي الإسلامي هو إرادتها فقط؛ وعلى هذا فما يوجد عند الدول الأخرى من قواعد في موضوع العلاقات الدولية لا يلزم الدولة الإسلامية، ولا يعتبر من قواعد قانونها الدولي إلا إذا أرادت ورضيت به صراحة أو ضمنا، ومن البديهي أن إرادتها مقيدة بما وافق الشرع.

---

(١) العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. الهميم (ص١٢).
(٢) قانون السلام في الإسلام، محمد طلعت الغنيمي (ص٩٣)، مشأة المعارف الإسكندرية بدون.
(٣) مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان (ص١٦)
(٤) انظر: السابق (ص١٦: ٢٠).

٤- أن مصادر القانون الدولي الإسلامي هي نفس مصادر القانون الداخلي، وهي المصادر الشرعية، أي الكتاب والسنة وما يرجع إليهما من أدلة شرعية معتبرة.

والقانون الدولي الإسلامي مبثوث في كتب الفقه في مواضع متعددة، وقد تتجمع أغلب أحكامه في كتب المذاهب - وبخاصة المذهب الحنفي - تحت عنوان السير، والذي يدل على ذلك الموضوعات المندرجة في هذه الكتب تحت عنوان السير، ويدل عليه أيضا تعريف العلماء للسير، قال السرخسي رحمه الله اعلم أن السير جمع سيرة، وبه سمى هذا الكتاب؛ لأنه بين فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين..[(١)].

وقال التهاوني رحمه الله: السيرة: هي اسم من السير ثم نقلت إلى الطريقة، ثم غلب في لسان الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين وأهل الذمة.. وقد يراد بها السنة أو الطريقة في المعاملات، يقال: سار أبو بكر رضي الله عنه بسيرة رسول الله ﷺ وسميت المغازي سيرا، لأن أول أمرها السير إلى الغزو، وأن المقصود بها في قولنا كتاب السير: سير الإمام ومعاملاته مع الغزاة والأنصار والكفار[(٢)].

ولقد وضع الإمام محمد بن الحسن الشيباني كتابه الشهير في العلاقات الدولية في السلم والحرب، وضح فيه أحكام القانوني الدولي الإسلامي الخاص، وسمي هذا الكتاب الشهير: (السير الكبير)، وهو آخر تصنيف له رحمه الله، وقد شرحه الإمام

(١) المبسوط (١٠/ ٢).

(٢) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم – محمد بن على التهاوني – ت د على دحروج – (٩٩٨) مكتبة لبنان ط أولى ١٩٩٦

السرخي في خمسة أجزاء.

والقانون الدولي الإسلامي مبني على أصل اتفقت عليه جميع مذاهب الفقه الإسلامي المشهورة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية والزيدية والإمامية والإباضية)، ولم يخالف فيه أحد من السلف أو الخلف، هذا الأصل هو تقسيم العالم إلى دارين: دار إسلام ودار كفر، وإنما الخلاف فقط في إضافة دار ثالثة هي دار العهد، والراجح أنها قسم من أقسام دار الكفر كما سيأتي، ولأجل ابتناء هذا القانون على هذا التقسيم، ثم لأهمية هذا التقسيم ذاته ينبغي أن نعطي نبذة سريعة عن كل من الدارين.

دار الإسلام ودار الكفر:

الدار لغة[1]:

الدال والواو والراء أصل واحد يدل على إحداق الشيء بالشيء من حواليه يقال: دار يدور دورانًا، والدار: اسم جامع للعرصة والبناء والمحلة، فالمنزل المسكون تسميه دارًا، اعتبارًا بدورانها الذي لها بالحائط، وتسمي البلدة دارًا، وتسمى الدنيا دارًا والآخرة دارًا باعتبارها مقرًا لأهلها، وكل موضع حل به قوم فهو دارهم، والجمع: ديار، ودور، وأدور، وديارة.

الدار اصطلاحا:

تنقسم ديار البشر إلى دارين لكل منهما تعريف، كالآتي:

دار الإسلام: هي كل بلد أو بقعة تعلوها أحكام الإسلام والغلبة والقوة والكلمة فيها للمسلمين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين.

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة (١٢/ ٣١١)، ولسان العرب (٣/ ٤٦٤) وما بعدها، والقاموس المحيط (٢/ ٢٢٩-٢٣١)، والصحاح (٢/ ٦٥٩-٦٦٠).

ودار الكفر: هي كل بلد أو بقعة تعلوها أحكام الكفر والغلبة والقوة والكلمة فيها للكافرين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من المسلمين.

يقول الإمام الشوكاني: الاعتبار بظهور الكلمة فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلا لكونه مأذونًا له بذلك من أهل الإسلام فهذه دار إسلام، ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها؛ لأنها لم تظهر بقوة الكفار ولا بصولتهم كما هو مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين الساكنين في المدائن الإسلامية، وإذا كان الأمر العكس فالدار بالعكس(١).

ويقول القاضي أبو يعلي: وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار الكفر(٢).

وقال الإمام السرخسي: «والدار تصير دار المسلمين بإجراء أحكام المسلمين»(٣).

ومن الأدلة على أن مناط الحكم على الدار: نوع الأحكام المعبرة عن أصحاب الغلبة فيها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ﴾ [النساء: ٩٧]، فكون المسلم المخاطب بالهجرة مستضعفا في أرض ما يدل على أن الغلبة فيها للكفار، ومثله قوله تعالى: ﴿۞ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ﴾ [الأعراف: ٨٨]، فالإضافة في كلمة قريتنا، هي إضافة نسبة وتملك، أي قرية الكافرين المستكبرين، ويدل على تملكهم لها وغلبتهم عليها تهديدهم المؤمنين بالإخراج منها بما يعني

---

(١) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن على الشوكاني (٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ (٤/ ٥٧٥).

(٢) المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلي (ص٢٧٦)، دار الشروق، بيروت، ط١٩٧٣م.

(٣) شرح السير الكبير (٥/ ٢١٩٧).

أنهم أصحاب الأمر والنهي فيها، فدل هذا على أن دار الكفر ما كانت الغلبة فيها للكفار وما كان الأمر والنهي فيها للكفار، والأمر والنهي هما الأحكام وهما مظهر الغلبة والسلطان، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ﴾ [إبراهيم: ١٣]، ويقال فيها ما قيل في الآية السابقة فدل مجموع هذه الآيات على أن دار الكفر هي ما كانت الغلبة والأحكام فيها للكفار.

أما أصل التقسيم إلى دارين: دار إسلام ودار كفر فإنه يستدل عليه بالكتاب والسنة:

فمن كتاب الله يقول تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ ﴾ [الحشر: ٩]، قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أي سكنوا دار الهجرة من قبل المهاجرين وآمنوا قبل كثير منهم).

وقال تعالى: ﴿ ۞ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [الأعراف: ٨٨]، وقال سبحانه: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۖ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [إبراهيم: ١٣]، والإضافة - إضافة القرية والأرض إلى ضمير المتكلمين (نا) - إضافة تملك، أي أرض الكافرين وقرية الكافرين وهذا يعني جريان أحكامهم عليها وتحكمهم فيها بالأمر والنهي والسلطان والنفوذ وهذه هي صفة دار الكفر.

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ ﴾ [النساء: ٩٧]، وقال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ ۚ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وأما السنة فأخرج مسلم في صحيحه: «عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال كان رسول اللّه ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى اللّه ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّه فِي سَبِيلِ اللَّه، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّه اغْزُوا، وَلَا تَغُلُّوا وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا

تَمَثَّلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ،....»[(١)].

وفي رواية محمد بن الحسن الشيباني بلفظ: «... وادعهم إلى التحول إلى دار الإسلام...».

وفي كتاب الصلح بين خالد بن الوليد ﵁ وأهل الحيرة: «جعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين عياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم»[(٢)].

ولقد أُثر عن بعض العلماء خلافٌ في بعض الجزئيات، وذلك مثل خلاف أبي حنيفة لجمهور العلماء - بما فيهم الصاحبين محمد وأبي يوسف - في شرط صيرورة دار الإسلام دار كفر، حيث انفرد أبو حنيفة بإضافة شرطين على شرط غلبة الأحكام،

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعوس.... برقم (٣٢٦٧) (ج٥ص٢٢٦٧)، والترمذي في السنن ك السير باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال برقم(١٥٤١) (ج٣ص١٤٨٢)، والنسائي في الصغرى ك السير باب إلى مايدعون برقم(٨٢٧٦) (ج١١ص٥٣٢١)، وابن ماجة في السنن ك الجهاد باب وصية الإمام (٢٨٥٣) (ج٣ص١٤٩٣)، والإمام أحمد في المسند برقم(٢٢٤٢٨) (ج٢٠ص٩٥٣٢)، وابن أبي شيبة في المصنف ك باب برقم(٣٢٣٥٩) (ج١٩ص٢٩٧٤)، والبزار في مسنده برقم(٢٤٩) (ج١ص١٧٨)، وأبو يعلى في مسنده برقم(١٤٠٨) (ج٢ص٦٨٤).

(٢) الخراج لأبي يوسف (ص١٥٥)، كتاب الأموال لأبي عبيد (ص٩٨).

يقول الإمام الكاساني: «لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، واختلفوا في دار الإسلام أنها بماذا تصير دار كفر ؟ قال أبو حنيفة: إنها لا تصير دار الكفر إلا بثلاث شرائط:

أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها.

والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر.

والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنا بالأمان الأول وهو أمان المسلمين وقال أبو يوسف و محمد رحمهما الله: إنها تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها»(١).

وقول الجمهور والصاحبين هو الموافق للقياس(٢)، قال السرخسي في المبسوط «وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: إذا أظهروا أحكام الشرك فيها فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين؛ فكانت دار حرب، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة فيه للمسلمين»(٣)، وهذا التعليل لرأي الصاحبين تعليل جيد ولا شك أنه يظهر قوة ما ذهب إليه الجمهور.

وقد بني أبو حنيفة الشرط الثالث على أصل ضعيف - حتى في نظر الأحناف - وهو أن الدار كانت دار إسلام في الأصل فإذا بقي فيها مسلم أو ذمي فقد بقي أثر من آثار الأصل، فيبقى ذلك الحكم، قال السرخسي: «وهذا أصل لأبي حنيفة رحمه الله حتى قال: إذا اشتد العصير ولم يقذف بالزبد لا يصير خمرا لبقاء صفة السكون»(٤).

ومن أمثلة الخلاف المردود عليه أيضا: قول الماوردي رحمه الله: «إذا قدر على إظهار

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر مسعود بن أحمد الكاساني (٧/ ١٣٠) دار الكتب العلمية ببروت.

(٢) انظر: الفتاوى الهندية - لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي(٢/ ٢٣٢) دار الفكر بيروت.

(٣) المبسوط (١٠/ ١١٤).

(٤) السابق (١٠/ ١١٤).

الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام» ونقل الإمام الشوكاني عنه هذا القول وانتقده قائلا: «ولا يخفي ما في هذا الرأي من المصادمة لأحاديث الباب القاضية بتحريم الإقامة في دار الكفر»[١].

وهذا القول ينقضه الواقع؛ فإن جميع بلاد أوربا لا يعارض أحد فيها إذا أظهر دينه أو دعا إليه حتى في حال محاربتهم المسلمين.

وذهب ابن حجر الهيثمي، وبعض الشافعية[٢]، إلى أن دار الإسلام إذا ثبت لها حكم دار الإسلام لا تصير بعد ذلك دار كفر وإن استولى عليها الكفار وأجروا فيها أحكامهم، واستدل على ذلك بحديث: «الإِسْلامُ يَعْلُو وَلا يُعْلَى»[٣].

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأن الحديث عام، والأدلة القاضية بأن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام خاصة، وقد أجمع العلماء على تقديم الدليل الخاص على العام.

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى ما ذهب إليه ابن حجر الهيثمي، وقد ثبت أن ما ذهب إليه غير صحيح، ولو: «افترضنا صحة قوله لوجب أن تكون أسبانيا النصرانية دار إسلام اليوم لأنها كانت دار إسلام من قبل (الأندلس) وهذا يعني أن يقبل المسلم المقيم بها طواعية بجريان أحكام الكفار فيها عليه، وأنه يحرم على المسلمين الهجرة من أسبانيا لأنه لا هجرة من دار الإسلام، وأنه يحرم على المسلمين غزو أسبانيا النصرانية لأنها دار إسلام، ولو هجم الكفار على أسبانيا لوجب على كل مسلم أن يهب ليدفع عن دار الإسلام في أسبانيا، إلى آخر لوازم قول ابن حجر، وهي لوازم لا مناص منها»[٤].

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني (٨/ ١٧٨).

(٢) انظر: تحفة المحتاج لشرح المنهاج (٩/ ٢٦٨-٢٦٩).

(٣)حسن: رواه الدارقطني في السنن ك النكاح باب المهر برقم(٣١٧٢) (ج٢ص١٦٥١)، والبيهقي في الكبرى ك الإجارة باب ذكر بعض من صارمسلما بإسلامه .... برقم(١١٢٤٤) (ج١٧ص٨٠٢٢)، وحسنه الألباني في الإرواء برقم(١٢٦٨).

(٤) انظر: الجامع في طلب العلم لعبد القادر عبد العزيز (٢/ ٦٤٦-٦٤٧)، نقلا عن سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام فارس بن أحمد آل شويل الزهراني (ص٦٤) بتصرف

وقد أخطأ كثير من المعاصرين عندما اعتبروا أن دار الإسلام هي كل بلد يأمن فيها المسلمون لو دخلوها، ومنهم من قال بأن الدنيا كلها دار واحدة، وعلي قولهم هذا تكون روسيا الشيوعية وأمريكا الصليبية ديار إسلام، ولا يكون في الدنيا دار كفر وحرب سوى إسرائيل، وحتى هذه بعد عقد معاهدة سلام معها يزول عنها هذا الوصف، وعلي قولهم هذا لا تكون الأمة الإسلامية مطالبة بجهادهم[١]، وهذا من أبين الباطل.

ومن صور التخبط التي ترتبت على الخلط في أحكام الدارين أن بعض العلماء في الهند، إبان الاستعمار الانجليزي لها قال: «إن الهند دار إسلام ولا يسمح بالجهاد في دار الإسلام وهذا الأمر أوضح من أن يستدل عليه، فلو عزم الضال أو فاقد الوعي على الجهاد ضد حكام الهند الانجليز تعتبر تلك الحرب بغاة وثورة على الحكومة مما منع الفقه الإسلامي القيام به...»[٢].

ومن صور الخلاف أيضا أن بعض العلماء أضاف إلى الدارين دارًا ثالثة وهي دار العهد[٣]، والصحيح أن دار العهد قسم من أقسام دار الكفر، فدار الكفر تنقسم من جهة علاقتها بدار الإسلام إلى قسمين[٤]:

١- دار الحرب: وهي التي ليس بينها وبين دار الإسلام صلح أو هدنة، ولا يشترط قيام الحرب فعليًا لصحة هذه التسمية، بل يكفي عدم وجود صلح ... بما يعني أنه يجوز للمسلمين قتال أهل هذه الديار وقتما شاءوا، ومن هنا سميت دار حرب.

٢- دار العهد: وهي التي بينها وبين دار الإسلام موادعة وصلح وهدنة، كما كانت مكة فيما بين صلح الحديبية والفتح.

---

(١) انظر: أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، د. على بن نفيع العلياني (ص٣٦٢)، درا طيبة، الرياض.

(٢) مسلمو الهند، وليم ولسن هنتر، (ص٣١٦)، نقلا عن: أهمية الجهاد لعلياني (ص٣٦٦).

(٣) انظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي (ص٢٤)، دار عمار الأردن، ط١، ٢٠٠٠.

(٤) سلسلة العلاقة الدولية في الإسلام فارس بن أحمد آل شويل الزهراني (ص ٢٢-٢٣).

فدار العهد دار كفر: «كما كانت مكة بعد صلح الحديبية؛ ولذلك لا صلة لها بالإسلام، بل هي في الغالب مضادة له ومحاربة لولا عقد الصلح والهدنة»[1].

وهذا البيان لدار الإسلام ودار الكفر وما بينهما من فروق ينبني عليه كثير من الأحكام المتعلقة بالعلاقات الدولية في السلم والحرب، وقد كانت العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب ذات شقين: فمن جانب المسلمين كانت علاقة الدعوة إلى دين الله والقتال من جانب المسلمين لمنع تسلط الكافرين على خلق الله، ومن جانب الكفار الحربيين كانت علاقة القتال للصد عن سبيل الله والسعي في إطفاء نور الله، غير أن هذه العلاقة قد تتخللها في بعض الفترات الزمنية حالات وأوضاع يحتاج فيها المسلمون إلى الصلح أو الهدنة إما لأسباب تعود إلى المسلمين (كضعف أو استعداد وتقوية ونحو ذلك)، وإما لأسباب تعود إلى الكافرين (كحسن ظن في المسلمين، وقرب هداية ونحو ذلك).

وسوف نتناول بعون الله وتوفيقه، في فصول هذا الباب أهم المسائل الفقهية التي تعتبر من مسائل العلاقات الدولية للدولة الإسلامية، والتي يمكن أن نعتبرها من النوازل؛ باعتبار ما ثار حولها من شبهات في الواقع المعاصر، وبالنظر إلى ما اعتراها من تشويش جعلها في حاجة إلى إعادة النظر.

---

(١) الجهاد والفدائية في الإسلام، للشيخ حسن أيوب (ص٢٧٧)، المطبعة العصرية بالكويت، ط١، ١٣٩٩هـ.

الفصل الأول

الأصل في علاقة الدولة الاسلامية بالدول غير الاسلامية

ما هو الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية؟ هل الأصل هو الحرب؛ فتكون القاعدة المستمرة بين دار الإسلام ودار الكفر هي الحرب، ولا يكون سلم إلا بالدخول في الإسلام أو في عقد صلح أو ذمة أو أمان؟ أم أن الأصل هو السلم؛ فتكون الحرب وضعًا استثنائيًا، ويكون السلم هو القاعدة المستمرة حتى ولو لم يكن ثم هدنة ولا صلح ولا أمان؟

هذه المسألة طرحت في الواقع المعاصر على أثر إعلان ميثاق الأمم المتحدة وتحريمه الحرب (الهجومية)، ولم تكن هذه المسألة بهذه الصيغة مطروحةً لدى الفقهاء الأقدمين، وإن كانوا قد بحثوا مسألة مشابهة لها في المضمون والنتيجة وهي مسألة: ابتداء الكفار بالقتال، والتي عنونوا لها بجهاد الابتداء أو جهاد الطلب؛ ولا يكاد يكون هناك خلاف بين المسألتين إلا في الاسم.

ولولا أن هذه المسألة قد طرحت طرحا جديدًا في ظل ظروف ومتغيرات فكرية وسياسة لما كان مجرد الاختلاف في الاسم كافيًا في اعتبارها من المستجدات وفي إدراجها ضمن النوازل، فالسبب في كونها نازلة هو إعادة النظر فيها كليًا وجذريًا بفعل التأثير المباشر وغير المباشر للهيمنة الفكرية للحضارة الغربية.

وقد انقسم العلماء والباحثون والدعاة والمفكرون في الوسط العلمي المعاصر – تجاه هذه المسألة – إلى فريقين: الفريق الأول يقول: إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه إلى أن يدينوا

به، وهذه الدعوة دعوتان دعوة باللسان ودعوة بالبنان، فمن دُعوا باللسان وبُلِّغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق ولم يجيبوا الدعوة وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم. وإن كانوا من مشركي العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا، وإن كانوا من أهل الكتاب أومن مشركي غير العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقبل الوصول إلى هذه الغاية لا تجوز مسالمتهم ولا يحل الكف عن قتالهم إلا للضرورة؛ بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة فحينئذ تجوز المسالمة المؤقتة للضرورة ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقدرها.

من هؤلاء الشيخ أبو الأعلى المودودي والشيخ عبد الرحمن الدوسري في (كتابه الأجوبة المفيدة في مهمات العقيدة) والشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان في كتابه (دلالات النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع)، والدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (مجموعة بحوث فقهية)، والدكتور على بن نفيع العلياني في كتابه (أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية)، والأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه (معالم في الطريق)، وفي تفسيره (في ظلال القرآن)، والأستاذ محمد قطب في كتابه (المستشرقون والإسلام)، والأستاذ فارس بن أحمد آل شويل الزهراني في كتابه (سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام)، والدكتور مسلم اليوسف في كتابه (دولة الخلافة الراشدة والعلاقات الدولية)، وغيرهم.

(وأصحاب هذا الرأي أسسوا السياسة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية:

١- الجهاد فرض ولا يحل تركه بأمان أو موادعة إلا أن يكون الترك سبيلاً إليه بأن كان الغرض منه الاستعداد حين يكون بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم في الدين قوة.

وإذا بُدئ المسلمون بالقتال فهو فرض عين على كل مسلم أهل للجهاد، وإذا لم

يبدءوا به فهو فرض على الكفاية إذا قام به فريق من الأمة سقط عن الباقين وإذا لم يقم به فريق من الأمة كانت كلها آثمة.

٢- أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفيهم في الدين الحرب ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان.)[1].

الفريق الثاني يقول: إن أساس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لا تغاير ما قرره علماء القانون الدولي أساسًا لعلاقات الدول الحاضرة، وإن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب، وإنه لا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم لمخالفتهم في الدين، وإنما يأذن في قتالهم ويوجبه إذا اعتدوا على المسلمين، أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية ليحولوا دون بثها، فحينئذ يجب القتال دفعا للعدوان وحماية للدعوة، حتى إذا لم يكن من المخالف في الدين عدوان لا على المسلمين ولا على دعوتهم فلا يحل قتالهم، ولا تحرم معاملته ومبادلته المنافع، فلم يؤذن في القتال لأنه طريق الدعوة إلى الدين وإنما أذن فيه لحماية الدعوة من اعتداء المعتدين.

من هؤلاء: الإمام محمد أبو زهرة في كتابه (العلاقات الدولية في الإسلام)، والدكتور محمد على الحسن في كتابه (العلاقات الدولية في القرآن والسنة)، والدكتور محمد سلام مدكور في كتابه (معالم الدولة الإسلامية)، والشيخ محمد رشيد رضا في كتابه (الوحي المحمدي)، والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية)، والدكتور وهبة الزحيلي في كتابه (العلاقات الدولية في الإسلام)، وفي بحث له بعنوان: (مجالات العلاقات الدولية)، والدكتور محمد رأفت عثمان في كتابه (الحقوق

---

(١) السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف (ص٧٦)، دار القلم، الكويت، ط١٩٨٨م.

والواجبات والعلاقات الدولية)، والدكتور حامد سلطان في كتابه (أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية)، وعلي علي منصور في كتابه (الشريعة الإسلامية والقانون الدولي)، والأستاذ عمر مختار القاضي في بحثه (الإسلام والقانون: ضوابط ومعايير العلاقات الدولية العامة على ضوء المبادئ الإسلامية)، وغيرهم.

(وأصحاب هذا الرأي أسسوا السياسة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية:

١- دعوة غير المسلمين إلى الإسلام فرض كفاية على الأمة الإسلامية إذا قام به فريق منها سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به فريق منها كانت كلها آثمة وذلك لأن رسالة محمد ﷺ عامة، فهو مرسل من الله إلى الناس كافة لا فرق بين أمة وأمة،ولا بين من كانوا في عصره ومن وجدوا بعده، والله أمره أن يبلغ ما أنزل إليه من ربه إلى كل من أرسل إليهم، وقد قام في حياته بتبليغ كل من استطاع أن يبلغهم بلسانه وكتبه ورسله، وفي خطبته يوم حجة الوداع أشهد ربه على البلاغ وأمر أن يبلغ الشاهد الغائب، فمن هذا وجب على المسلمين في عصورهم المتتابعة أن لا ينقطعوا عن هذه الدعوة وأن يبلغوا ما أنزل على محمد ﷺ إلى كل من لم يبلغه.

وأن يكون أول شئونهم الخارجية تنظيم الدعوة إلى الإسلام وإعداد الدعاة وبثهم بين الأمم التي لا تدين بالإسلام في مختلف البلدان مع مدهم بجميع الوسائل التي تقدرهم على القيام بواجبهم.

٢- أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفيهم في الدين السلم، ما لم يطرأ ما يوجب الحرب من اعتداء على المسلمين أو مقاومة لدعوتهم بمنع الدعاة من بثها ووضع العقبات في سبيلها وفتنة من اهتدى إلى إجابتها)[1].

وسوف نستعرض أدلة الفريقين لنرى الرأي الراجح منها.

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف (ص٨٢).

المبحث الأول
أدلة القائلين بأن الأصل الحرب

الدليل الأول: أن الله تبارك وتعالى أمر المؤمنين في محكم كتابه في آيات محكمة لم تنسخ أمرًا صريحًا واضحًا بقتال جميع أصناف الكفار، وجعل لهذا القتال غايةً ليست هي مجرد رجوع المعتدين عن عدوانهم، ولا مجرد حماية الأرض والذب عن العرض، ولا حتى مجرد حماية الدعوة والدعاة، وإنما هي - بإيجاز شديد - إنهاء الكفر والشرك أو إنهاء سلطانهما، وإدخال الناس في الإسلام أو في الطاعة لسلطان دولة الإسلام؛ وهذا يعني أن الأمةَ الإسلاميةَ مفروضٌ عليها الجهادُ ابتداءً، وأن عليها أن تطلب الأمم الكافرة بالجهاد وأن تبتدئها بالقتال؛ لأن هذه الغايات من شأنها ألا تتوقف على ردود أفعال، وألا تنتظر وقوع العدوان من المستهدفين بها، وهذا يعني بالطبع، أن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو الحرب، وأن السلم وضع استثنائي يكون لأسباب عارضة.

وهذه هي الآيات:

١ - قول الله تعالى من سورة البقرة: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣].

وقوله في سورة الأنفال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ نِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٤٠﴾﴾ [الأنفال: ٣٩-٤٠].

فقد أمر الله تبارك وتعالى عباده المؤمنين في هاتين الآيتين بقتال الكافرين إلى غاية

هي: ألا تكون فتنة، وأن يكون الدين لله، ومعنى ألا تكون فتنة، أي: ألا يكون شرك أو كفر، وهذا المعنى مروي عن السلف، قال ابن جرير الطبري:

«يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: وقاتلوا المشركين الذين يقاتلونكم حتى لا تكون فتنة يعني: حتى لا يكون شركٌ بالله، وحتى لا يُعبد دونه أحدٌ، وتضمحلَّ عبادة الأوثان والآلهة والأنداد، وتكونَ العبادة والطاعة لله وحده دون غيره من الأصنام والأوثان، عن قتادة: قوله: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» قال: حتى لا يكون شرك..... وعن مجاهد: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾، قال: الشرك... وعن السدي: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ قال: أما الفتنة فالشرك.. وعن ابن عباس قوله: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ يقول: قاتلوا حتى لا يكون شرك.. وعن الربيع: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ أي شرك.. وقال ابن زيد في قوله: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ قال: حتى لا يكون كفرا وقرأ (تقاتلونهم أو يسلمون).. وعن ابن عباس: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ يقول: شرك»[1].

ومعنى قوله تعالى: يكون الدين لله أي يكون التوحيد خالصاً لله وتكون العبادة خالصة لله، ويدخل الناس في (لا إله إلا الله)، وهذا المعنى مروي عن السلف أيضا، قال ابن كثير رحمه الله: «وقوله ﴿ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ قال الضحاك: عن ابن عباس في هذه الآية قال يخلص التوحيد لله وقال الحسن وقتادة وابن جريج ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ أن يقال لا إله إلا الله وقال محمد بن إسحاق: ويكون التوحيد خالصا لله ليس فيه شرك ويخلع ما دونه من الأنداد، وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: ﴿ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ لا يكون مع دينكم كفر ويشهد لهذا ما ثبت في

(١) تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٢٦٥).

الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال [أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ﷻ [وفيهما عن أبي موسى الأشعري قال: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء أي ذلك في سبيل الله ﷻ ؟ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ﷻ»(١).

ومعنى قوله تعالى: فإن انتهوا قال الطبري: «يعني تعالى ذكره بقوله: «فإن انتهوا» فإن انتهى الذين يقاتلونكم من الكفار عن قتالكم، ودخلوا في ملتكم، وأقروا بما ألزمكم الله من فرائضه، وتركوا ما هم عليه من عبادة الأوثان، فدعوا الاعتداء عليهم وقتالهم وجهادهم، فإنه لا ينبغي أن لا يعتدي إلا على الظالمين -وهم المشركون بالله، والذين تركوا عبادته وعبدوا غير خالقهم»(٢).

ويظهر هنا من كلام الإمام الطبري رحمه الله أن الانتهاء الذي يتوقف عنده القتال ويحرم معه العدوان هو انتهاء المشركين والكافرين عن كل ما يستوجب قتالهم، لا عن مجرد العدوان، وهذا هو المعنى المتسق مع سياق الآية؛ إذ إنها لا تتحدث عن عدوان الكفار ولا تأمر برد عدوانهم وإنما تأمر بقتالهم على الدين.

وما فهمه الطبري هو ما فهمه غيره من المفسرين، قال القرطبي: في معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ﴾: أي: عن الكفر: إما بالإسلام كما تقدم في الآية قبل أو بأداء الجزية على ما يأتي بيانه في براءة»(٣).

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٩٨).
(٢) تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٢٦٦).
(٣) تفسير القرطبي (٢/ ٧٢٨).

وقال الإمام البغوي: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا﴾: عن القتال والكفر[١]، وقال في موضع آخر ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا﴾: عن الكفر وأسلموا[٢]، وقال الإمام أبو السعود ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا﴾: عن القتال والكفر[٣]، وقال الزمخشري ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا﴾: عن الشرك والقتال[٤]، وقال في موضع آخر ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا﴾: عن الكفر وأسلموا[٥].

وهذا الذي فهمه المفسرون هو الذي لا يصح غيره؛ لأنه هو المتفق مع سياق الآية ومع الغاية الواردة فيها.

ومن الجدير بالذكر أن هذا المعنى الذي ذهب إليه جماهير المفسرين قد ورد ما يشوش عليه، مثل تفسير مجاهد والسدي لآخر عبارة في الآية الأولى (آية البقرة) وهي قوله تعالى: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٩٣﴾، حيث قالا إن معناها: لا تقاتل إلا من قاتل[٦]، إلا أن هذا لا ينهض لمقاومة اتجاه جماهير المفسرين؛ للآتي:

أ- أن ما ذهبا إليه معارض بما روي عن بعض السلف مثل قتادة وعكرمة والربيع، قال قتادة: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٩٣﴾: الظالم الذي أبي أن يقول لا إله إلا الله، وقال عكرمة: هم من أبي أن يقول: لا إله إلا الله، وقال الربيع: هم المشركون[٧].

ب- أن ما ذهبا إليه لا يتفق مع سياق الآية ولا مع الغاية التي عللت بها القتال وجعلتها نهاية ينتهي إليها؛ فكيف يقال: قاتلوهم حتى لا يكون شرك وحتى يكون التوحيد خالصا

---

(١) تفسير البغوي (١/ ١٦٢).
(٢) تفسير البغوي (١/ ١٦٢).
(٣) أبو السعود (١/ ٢٤٠).
(٤) الكشاف (١/ ١٧٨).
(٥) الكشاف (١/ ١٧٢).
(٦) تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٢٦٧).
(٧) تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٢٦٥).

لله، ثم يقال: فإن لم يقاتلوكم فلا تقاتلوهم وإن بقوا على شركهم وكفرهم؟!

جـ- أنه قد روي عن مجاهد والسدي في تفسير الفتنة بأنها الشرك[1]، وهذا يعني أحد أمرين، الأول: تناقض قولهما؛ لأنه إذا كانت الغاية التي ينتهي إليها القتال هي ألا يكون شرك فكيف ينهي عن قتال الكفار إن لم يقاتلوا المسلمين، وإن بقوا على شركهم؟

والثاني: وهو الصحيح أن يحمل هذا القول على ما لا يتعارض مع سياق الآية ومع ما ذهب إليه جماهير المفسرين.

كأن يقال: لعلهما قصدا: لا تقاتل إلا من أصر على الكفر؛ على اعتبار أن من أصر على الكفر والشرك فسوف يقاتل لا محالة، وهذا هو دأب الباطل عندما يجتمع مع الحق، فإن لم نقل بهذا التأويل أو بغيره مما يحتمله المعنى، فلأن نرد قولهما ونضعف روايتهما بعلة التناقض خير من أن نقول بتناقضهما في القول والفهم.

٢- قول الله تعالى من سورة براءة.

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥].

هذه الآية من سورة التوبة نزلت في العام التاسع من الهجرة؛ وأرسل بها رسول الله ﷺ ضمن الآيات الأولى من السورة إلى أبي بكر في مكة ليتلوها على الناس في موسم الحج، قال ابن عباس: حد الله للذين عاهدوا رسول الله ﷺ أربعة أشهر يسيحون فيها حيث شاءوا، وحد أجل من ليس له عهد انسلاخ الأربعة الأشهر الحرم من يوم النحر إلى انسلاخ المحرم خمسين ليلة، فإذا انسلخ الأشهر الحرم أمره أن يضع السيف فيمن

---

(١) تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٢٦٥).

عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام[١].

وسياق الآية يدل على أن الغاية التي ينتهي عندها القتال هي الدخول في الإسلام، فقوله ﷻ: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، معناه: «فإن تابوا عن الشرك بالإيمان وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة تصديقًا لتوبتهم وإيمانهم فخلوا سبيلهم أي فدعوهم ولا تتعرضوا لهم بشيء»، ومفهومه أنه إذا لم يتوبوا عن الشرك بالإيمان فلا تدعوهم ولا ترفعوا عنهم السيف.

وهذه الآية على الراجح هي آية السيف[٢]، وهي من العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها من مراحل تشريع الجهاد؛ لكونها عامةً ومتأخرة[٣]، قال الحسين بن فضيل: هذه الآية نسخت كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء[٤].

وقد اعتمد أبو بكر ﷺ على هذه الآية وأمثالها في قتال مانعي الزكاة[٥]، فإذا كان الامتناع عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة يستدعي القتال بموجب هذه الآية، فإن الامتناع عن الإسلام أصلاً أولى باستدعاء القتال بموجب الآية الكريمة.

٣- قوله الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

ومعنى هذه الآية واضح الدلالة في تقرير حق الدولة الإسلامية في قتال أهل دار

---

(١) فتح القدير، للشوكاني (٢/ ٤٨٠).
(٢) النسخ في القرآن الكريم -دراسة تشريعية تاريخية أ.د. مصطفى زيد ٢/ ٦ دار اليسر، ط أولى ٢٠٠٦.
(٣) انظر: الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة ن للشيخ عبد الرحمن الدوسري (ص١٧٢-١٧٣).
(٤) تفسير البغوي (٢/ ١٣).
(٥) تفسير ابن كثير (٢/ ٤٤٣).

الحرب ابتداء حتى يخضعوا لسلطان الدولة الإسلامية ولقانونها الإسلامي، وحيث إن هذه الآية متأخرة في النزول عن آية: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ ﴾[البقرة: ١٩٠]، فتكون هي واجبة التطبيق، باعتبارها ناسخة لما قبلها[١].

٤ - ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤].

أي: «فإذا لقيتم الذين كفروا في الحرب فاضربوا رقابهم، حتى إذا أضعفتموهم بكثرة القتل فيهم فأحكموا قيد الأسرى، فإما أن تمنوا بعد انتهاء المعركة منًّا بإطلاقهم بدون عوض، وإما أن تفدوهم بالمال أو بالأسرى من المسلمين فتلقوهم بالعوض، وليكن هذا شأنكم مع الكافرين حتى تضع الحرب أثقالها، وينتهي حكم الله فيهم»[٢].

فمن تأمل هذه الآية وتفحصها ببصيرة فسيجد الصبغة الهجومية ظاهرةً ومستمرةً فيها من مبدئها إلى منتهاها، ومهما رجَّع الإنسان فيها النظر ليلتمس خلاف ذلك فسينقلب إليه البصر خاسئًا وهو حسير، والذي يؤكد هذا تفسير العلماء للغاية التي حددتها الآية، فقد قال ابن جرير: أي حتى تضع الحرب آثامها وأثقال أهلها المشركين بالله بأن يتوبوا إلى الله من شركهم فيؤمنوا به وبرسوله ويطيعوه في أمره ونهيه[٣]، وعن قتادة قال ﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾، حتى لا يكون شرك[٤]، وعن مجاهد قال: حتى يخرج عيسى ابن مريم فيسلم كل يهودي ونصراني وصاحب ملة[٥]، وقال ابن

(١) مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان (ص٦٠).

(٢) المنتخب في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (ص١٠٤٤)، ط١، القاهرة ١٤٢٢هـ.

(٣) تفسير الطبري (م ١٣ ج ٢٦ ص ٥٦).

(٤) السابق (م ١٣ ج ٢٦ ص ٥٦) وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٢١).

(٥) تفسير الطبري (م ١٣ ج ٢٦ ص ٥٦) والدر المنثور (٧/ ٤٦٠).

العربي: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾، يعني ثقلها، وعبر عن السلاح به لثقل حملها، وفيه ثلاثة أقوال: أحدها: حتى يؤمنوا ويذهب الكفر؛ قاله الفراء، الثاني: حتى يسلم الخلق، قاله الكلبي، الثالث: حتى ينزل عيس ابن مريم؛ قاله مجاهد(١).

وعن سلمة بن نفيل ﷺ قال: بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ الْخَيْلَ قَدْ سُيِّبَتْ، وَوُضِعَ السِّلَاحُ، وَزَعَمَ أَقْوَامٌ أَنْ لا قِتَالَ، وَأَنْ قَدْ وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**كَذَبُوا، فَالآنَ جَاءَ الْقِتَالُ، وَلا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، يُزِيغُ اللهُ قُلُوبَ قَوْمٍ لِيَرْزُقَهُمْ مِنْهُمْ، وَيُقَاتِلُونَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَلا يَزَالُ الْخَيْلُ مَعْقُودًا فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ**»(٢)

فكل هذه الآيات وغيرها تفرض على المسلمين جهاد الكفار ابتداء(٣)، وهذا يعني أن الأصل هو الحرب لا السلم.

الدليل الثاني: جملة من الأحاديث تدل على ما دلت عليه الآيات السابق ذكرها، حيث يأمر فيها النبي ﷺ بالغزو حتى يدين الناس بالإسلام أو يدينوا لدولة الإسلام بدفع الجزية، وبالقتال حتى يشهد الناس ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويبين فيها أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة.

---

(١) أحكام القران، لأبي بكر بن العربي (٤/ ١٢٣).

(٢) صحيح: رواه النسائى في الصغرى ك الخيل باب الخيل معقود في نواصيها الخير... برقم(٣٥٢٣) (ج٥ص٢٣٩٠)، والإمام أحمد في المسند برقم(١٦٦٢٢) (ج١٤ص٦٦٤٤)، والطبرانى في الكبير برقم(٦٢٣٤) (ج٨ص٣٦٣٩)، وابن سعد في الطبقات برقم(٩٤٢٦) (ج١٦ص٧٨١١)، والبخاري في التاريخ الكبيربرقم(٦٨٦) (ج١٢ص٥٦٤٥)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٩٣٥).

(٣) انظر أهمية الجهاد للعلياني (ص١٢٥).

من هذه الأحاديث:

١- عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ»(١).

٢- عن أنس بن مالك مرفوعًا: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلَّوْا صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا، فَقَدْ حَرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ»(٢).

٣- عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال «قال «اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ اغْزُوا، وَلَا تَغُلُّوا وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَمْثُلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَاسْتَعِنْ

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الإيمان باب ((فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم)) برقم(٢٤) (ج١ص٢٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لاإله إلاالله ... برقم (٣٦) (ج١ص٧٧).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الصلاة باب إستقبال القبلة برقم(٣٨٢) (ج١ص٣٢٢).

بِاللهِ وَقَاتِلْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللهِ وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ، فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللهِ وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهِ وَلَكِنْ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّكُمْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَمَكُمْ وَذِمَمَ أَصْحَابِكُمْ أَهْوَنُ مِنْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّةَ اللهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللهِ، فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللهِ فِيهِمْ أَمْ لَا ؟»(١)

٤- عن جبير بن نفير عن سَلَمَةَ بن نُفَيْلٍ الْكِنْدِيِّ، قَالَ : كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فقَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللهِ، أَذَالَ النَّاسُ الْخَيْلَ، وَوَضَعُوا السِّلَاحَ، وَقَالُوا : لَا جِهَادَ قَدْ وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِوَجْهِهِ، وَقَالَ : «كَذَبُوا الْآنَ الْآنَ جَاءَ الْقِتَالُ، وَلَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ، وَيُزِيغُ اللهُ لَهُمْ قُلُوبَ أَقْوَامٍ، وَيَرْزُقُهُمْ مِنْهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَحَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللهِ، وَالْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَهُوَ يُوحَى إِلَيَّ أَنِّي مَقْبُوضٌ غَيْرَ مُلَبَّثٍ، وَأَنْتُمْ تَتَّبِعُونِي أَفْنَادًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، وَعُقْرُ دَارِ الْمُؤْمِنِينَ الشَّامُ»(٢)

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث.... برقم (٣٢٦٧) (ج٥ص٢٢٦٧)، والترمذى في السنن ك السير باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال برقم(١٥٤١) (ج٣ص١٤٨٢)، والنسائى في الصغرى ك السير باب إلى ما يدعون برقم(٨٢٧٦) (ج١١ص٥٣٢١)، وابن ماجة في السنن ك الجهاد باب وصية الإمام(٢٨٥٣) (ج٣ص١٤٩٣)، والإمام أحمد في المسند برقم(٢٢٤٢٨) (ج٢٠ص٩٥٣٢)، وابن أبى شيبة في المصنف ك باب برقم(٣٢٣٥٩) (ج١٩ص٢٩٧٤)، والبزار في مسنده برقم(٢٤٩) (ج١ص١٧٨)، وأبو يعلى في مسنده برقم(١٤٠٨) (ج٢ص٦٨٤).

(٢) صحيح: رواه النسائي في الصغرى ك الخيل باب الخيل معقود في نواصيها الخير... برقم(٣٥٢٣) (ج٥ص٢٣٩٠)، والإمام أحمد في المسند برقم(١٦٦٢٢) (ج١٤ص٦٦٤٤)، وابن سعد في الطبقات برقم(٩٤٢٦) (ج١٦ص٧٨١١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٩٣٥).

٤- عَنْ أَنَسٍ ﷺ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ»(١).

٥- عن أبي هريرة ﷺ قَالَ: رَسُولُ اللهِ ﷺ «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَغْزُ وَلَمْ يُحَدِّثْ بِهِ نَفْسَهُ مَاتَ عَلَى شُعْبَةٍ مِنْ نِفَاقٍ»(٢).

٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: مَرَّ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِشِعْبٍ فِيهِ عُيَيْنَةٌ مِنْ مَاءٍ عَذْبَةٌ، فَأَعْجَبَتْهُ لِطِيبِهَا، فَقَالَ: لَوِ اعْتَزَلْتُ النَّاسَ فَأَقَمْتُ فِي هَذَا الشِّعْبِ، وَلَنْ أَفْعَلَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «لَا تَفْعَلْ، فَإِنَّ مُقَامَ أَحَدِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهِ فِي بَيْتِهِ سَبْعِينَ عَامًا، أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب كراهية ترك الغزو برقم(٢١٤٧) (ج٣ص١٤٧٤)، والدارمي في السنن ك الجهاد باب جهاد المشركين باللسان واليد برقم(٢٣٥٦) (ج٣ص١٢٧٨)، والإمام أحمد في المسند برقم(١٣٣٧٥) (ج١١ص٥١١١)، والحاكم في المستدرك ك الجهاد باب جاهدوا المشركين .... برقم(٢٣٦٠) (ج٤ص١٥٨١)، والبيهقي في الصغرى ك السيرباب جاهدوا المشركين .... برقم(١٥٨٠) (ج٣ص١٤٧٢)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(١٠٥٧١) (ج٤ص٤٩٨)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح برقم(٢٨٢١/ ٣٥).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب من مات ولم يغز .... برقم (٣٥٤٠) (ج٥ص٢٤٨٩)، وأبوداود في السنن ك الجهاد باب كراهية ترك الغزو برقم(٢١٤٥) (ج٣ص١٤٧٤)، والنسائي في الصغرى ك الجهاد باب التشديد في ترك الجهاد برقم(٣٠٦٢) (ج٥ص٢٠٦٥)، وأبوعوانة في مسنده برقم(٥٨٨٨) (ج٨ص٣٥٨٨)، والحاكم في المستدرك ك الجهاد باب برقم(٢٣٥٣) (ج٤ص١٥٧٦)، وأبونعيم في الحلية برقم(١٢٠٢٩) (ج١٣ص٦٢٥١)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحد فيهاباب النفير وما يستدل به ..... برقم(١٦٥٠٥) (ج٢٤ص١١٨٤٧).

الْجَنَّةَ ؟ اغْزُوا فِي سَبِيلِ اللهِ، مَنْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَوَاقَ نَاقَةٍ، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ»(١)

٧- عن معاوية بن قرة قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَهْبَانِيَّةً، وَإِنَّ رَهْبَانِيَّةَ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ»(٢).

٨- عن أبي هريرة ﷺ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «هَلَكَ كِسْرَى، ثُمَّ لَا يَكُونُ كِسْرَى بَعْدَهُ وَقَيْصَرٌ لَيَهْلِكَنَّ، ثُمَّ لَا يَكُونُ قَيْصَرٌ بَعْدَهُ وَلَتُقْسَمَنَّ كُنُوزُهَا فِي سَبِيلِ اللهِ وَسَمَّى الْحَرْبَ خَدْعَةً»(٣)

٩- في مسند أحمد بن حنبل: «... وَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كَانَ بِعُسْفَانَ لَقِيَهُ بِشْرُ بن سُفْيَانَ الْكَعْبِيُّ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ، هَذِهِ قُرَيْشٌ قَدْ سَمِعَتْ بِمَسِيرِكَ، فَخَرَجَتْ مَعَهَا الْعُوذُ الْمَطَافِيلُ، قَدْ لَبِسُوا جُلُودَ النُّمُورِ، يُعَاهِدُونَ اللهَ أَنْ لَا تَدْخُلَهَا

---

(١) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك فضائل الجهاد باب ما جاء في فضل الغدو والرواح ... برقم(١٥٧٣) (ج٤ص١٥٠٩)، والحاكم في المستدرك ك الجهاد برقم(٢٣١٩) (ج٤ص١٥٥٢)، وأبونعيم في الحلية، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب الصمت عند اللقاء برقم(١٧٠٢٩) (ج٢٥ص١٢٢٥٦)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(١٠٦٣٧) (ج٤ص٥٢٠)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح برقم(٣٨٣٠/ ٤٣).

(٢) رواه سعيد بن منصور في سننه برقم(٢١٤٨) (ج٢ص٥٨٠)، بإسناد حسن رجاله ثقات عدا محمد بن الفضيل الضبي وهو صدوق عارف رمي بالتشيع، وابن المبارك في كتاب الجهاد برقم(١٤) (ص٨)، وابن أبى عاصم الشيباني في كتاب الجهاد برقم(٢٧) (ج١ص١٤)، والبيهقي في الشعب برقم(٣٩١٥) (ج٦ص٢٦٤٩)، وأ بوبكر الهيثمي في مجمع الزوائدبرقم(٩٤٣١) (ج٥ص٥٠٥)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(١٠٦٤٩) (ج٤ص٥٢٤) وفيه زيد بن الحواري العمي وهو ضعيف الحديث.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب الحرب خدعة برقم(٢٨٢٠) (ج٥ص٢٣٤٣)، ومسلم ك الفتن وأشراط الساعة باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء برقم (٥٢٠٢) (ج٨ص٣٦٤٣)، بغير لفظة (الحرب خدعة) فهي عند البخاري.

عَلَيْهِمْ عَنْوَةً أَبَدًا، وَهَذَا خَالِدُ بن الْوَلِيدِ فِي خَيْلِهِمْ قَدِمُوا إِلَى كُرَاعِ الْغَمِيمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَا وَيْحَ قُرَيْشٍ، لَقَدْ أَكَلَتْهُمْ الْحَرْبُ، مَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ خَلَّوْا بَيْنِي وَبَيْنَ سَائِرِ النَّاسِ، فَإِنْ أَصَابُونِي كَانَ الَّذِي أَرَادُوا، وَإِنْ أَظْهَرَنِي اللهُ عَلَيْهِمْ، دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ وَهُمْ وَافِرُونَ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا، قَاتَلُوا وَبِهِمْ قُوَّةٌ، فَمَاذَا تَظُنُّ قُرَيْشٌ، وَاللهِ إِنِّي لَا أَزَالُ أُجَاهِدُهُمْ عَلَى الَّذِي بَعَثَنِي اللهُ لَهُ حَتَّى يُظْهِرَهُ اللهُ لَهُ أَوْ تَنْفَرِدَ هَذِهِ السَّالِفَةُ ....»[(١)].

١٠- عَنْ أَبِي مُوسَى ﷺ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ الرَّجُلُ : يُقَاتِلُ لِلْمَغْنَمِ وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلذِّكْرِ، وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِيُرَى مَكَانُهُ فَمَنْ فِي سَبِيلِ اللهِ ؟ قَالَ : «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ»[(٢)].

فهذه الأحاديث تدل على وجوب جهاد الطلب، ومن ثم تدل على أن الأصل هو الحرب، فالحديثان الأول والثاني يضعان للقتال الذي أمر به رسول الله ﷺ غاية هي الإسلام وما يدل على الصدق في الدخول فيه من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والتسليم لمنهج الله في الحلال والحرام، فليست الغاية إذًا مجرد دفع العدوان أو الدفاع عن النفس؛ ولهذا استدل العلماء بهذا الحديث على الهدف والغاية من قتال الكفار قال: ابن رشد: «وإنما يقاتل الكفار على الدين ليدخلوا من الكفر إلى الإسلام لا على الغلبة، قال رسول الله ﷺ، **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**»[(٣)].

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند برقم(١٨٥٢٨) (ج١٦ص٧٦٠٨)، قال شعيب الأرنؤوط إسناده حسن محمد بن إسحاق وإن كان مدلسا وقد عنعن إلا أنه قد صرح بالتحديث في بعض فقرات هذا الحديث فانتفت شبهة تدليسه.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا برقم(٢٦١٣) (ج٥ص٢١٨١)، ومسلم ك الإمارة باب من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو في سبيل الله برقم (٣٥٣١) (ج٥ص٢٤٨٢).

(٣) المقدمات لابن رشد (١/ ٣٦٩)، وانظر التاج والإكليل (٤/ ٥٣٦).

والأحاديث من الثالث إلى السادس تأمر بالغزو والجهاد، والغزو هجوم وليس دفاعًا، ولا يفهم من الأمر بالغزو إلا الهجوم، ويؤكده قوله ﷺ في الحديث الثالث: وإذا حاصرت أهل حصن.

وفي الحديث الثالث ما يبين سنة الأمة مع الأمم الكافرة، وهي تخيير الأمة الإسلامية للأمم الكافرة بين ثلاث لا رابع لها: أن يسلموا أو يدفعوا الجزية وهم صاغرون أو القتال.

وفي الحديث السابع بيان أن الجهاد عبادة الأمة ورهبانيتها، ولا يكون كذلك إذا كان القتال لم يشرع إلا لرد العدوان.

وفي الحديث الثامن يبشر الرسول أمته بأنها سترث ملك كسرى وقيصر، ولا يتحقق هذا للأمة إذا قبعت في دارها ولم تخرج لقتال الأمم الكافرة.

وفي الحديث التاسع ما يدل على أن الناس جميعا، بما فيهم قريش بينهم وبين رسول الله ﷺ قتال موضوعه: «ما بعثة الله به»، وأنه ﷺ مأمور بالقتال عليه ولو انفردت سالفته الشريفة.

وفي الحديث العاشر بيان للغاية من الجهاد وهي أن تكون كلمة الله هي العليا.

الدليل الثالث: أن الله سبحانه في كثير من آي الكتاب الكريم نهي عن اتخاذ الكافرين أولياء وعن الإلقاء إليهم بالمودة، وفي هذا دلالة على أنه لا تكون للمسلمين بغيرهم محالفة أو موالاة، فمن هذه الآيات قول الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨]. وقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١]. وقوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ

الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ ﴾[١] [الممتحنة: ١].

الدليل الرابع: «أن من دُعوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره، لأن الله سبحانه أبلى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته وصدق بها رسوله، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ولا معذرة لهم في الإباء فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية، حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره»[٢].

الدليل الخامس: إجماع العلماء على أن جهاد الطلب واجب على الأمة وجوبًا كفائيًا، نقل الإجماع ابن عطية في تفسيره حيث قال: «والذي استمر عليه الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية فإذا قام به من قام من المسلمين يسقط عن الباقين إلا أن ينزل العدو بساحةٍ للإسلام فهو حينئذ فرض عين»[٣].

يقول الإمام البنا رحمه الله: «فها أنت ترى من ذلك كله كيف أجمع أهل العلم مجتهدين ومقلدين سلفيين وخلفيين على أن الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية لنشر الدعوة»[٤].

ولا يشوش على هذا الإجماع ما نُقل عن ابن عمر وعبد الله بن الحسن والثوري من أن جهاد الكفار ابتداء تطوع وليس فرضًا؛ لأنهم أرادوا أنه ليس فرضًا عينيًا على كل مسلم، وإنما هو فرض كفائي، والفرض الكفائي إذا قام به من يكفي سقط الوجوب

---

(١) ذكره الشيخ عبد الوهاب خلاف، في كتابه السياسة الشرعية (ص٧٥).
(٢) السابق (ص٧٥).
(٣) نقلاً عن تفسير القرطبي لقوله تعالى (كتب عليكم القتال) ٣/ ٣٨
(٤) الجهاد (ص٨٤).

عن الباقين وصار في حقهم مستحبًا لهم؛ لذلك قال ابن عطية معللاً: «وهذه العبارة عندي: إنما هي على سؤال سائل وقد قِيمَ بالجهاد؛ فقال له: ذلك تطوع»(١).

ويقول الإمام الجصاص: «وإن مذهب ابن عمر في الجهاد أنه فرض على الكفاية، وإن الرواية التي رويت عنه في نفي فرض الجهاد إنما هي على الوجه الذي ذكرنا من أنه غير متعين على كل حال في كل زمان»(٢).

وبعد أن قرر الإمام ابن الهمام فرضية جهاد الطلب بالأدلة قال: «وبهذا ينتفي ما نقل عن الثوري وغيره أنه ليس بفرض.. ويجب حمله إن صح على أنه ليس بفرض عين»(٣).

الدليل السادس: جملة من الأحاديث تصف النبي ﷺ وتصف طبيعة رسالته بما يدل على أن الأصل الحرب والجهاد والقتال للناس كافة حتى يعبدوا الله وحده.

منها قوله ﷺ: «بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الذُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي...»(٤)

وعن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن عياض بن حمار المجاشعي: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي خُطْبَتِهِ: «أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ

---

(١) نقلاً عن تفسير القرطبي لقوله تعالى (كتب عليكم القتال) ٣/ ٣٨

(٢) إحكام القرآن للجصاص (٣/ ١١٦).

(٣) فتح القدير شرح الهداية محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بالكمال ابن الهمام(٥/ ٤٣٧) دار الفكر بيروت ط ثانية.

(٤) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم(٥٥١٥) (ج٥ص٢٢٧٣)، وابن أبي شيبة في المصنف ك الجهاد باب ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه برقم(١٨٨٢٦) (ج١١ص٥٠٠١)، والطبراني في مسند الشاميين برقم(٢١٢) (ج١ص١٣٦)، والبيهقي في االشعب برقم (١١٥٠) (ج٢ص٨٣٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم(٢٨٣١).

الشَّيَاطِينُ، فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا، وَإِنَّ اللهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، فَمَقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وَعَجَمَهُمْ، إِلَّا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَقَالَ : إِنَّمَا بَعَثْتُكَ لِأَبْتَلِيَكَ وَأَبْتَلِيَ بِكَ، وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ تَقْرَؤُهُ نَائِمًا وَيَقْظَانَ، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَنِي أَنْ أُحَرِّقَ قُرَيْشًا، فَقُلْتُ : رَبِّ إِذًا يَثْلَغُوا رَأْسِي فَيَدَعُوهُ خُبْزَةً، قَالَ : اسْتَخْرِجْهُمْ كَمَا اسْتَخْرَجُوكَ، وَاغْزُهُمْ نُغْزِكَ وَأَنْفِقْ فَسَنُنْفِقَ عَلَيْكَ، وَابْعَثْ جَيْشًا نَبْعَثْ خَمْسَةً مِثْلَهُ، وَقَاتِلْ بِمَنْ أَطَاعَكَ مَنْ عَصَاكَ ...»(١)

وعن أبي موسى قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُسَمِّي لَنَا نَفْسَهُ أَسْمَاءً، فَقَالَ : «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ»(٢).

وفي مسند أحمد بن حنبل: عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ : سَمَّى لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ نَفْسَهُ أَسْمَاءً، مِنْهَا مَا حَفِظْنَا، فَقَالَ : «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ»، قَالَ يَزِيدُ : «وَنَبِيُّ التَّوْبَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ»(٣).

---

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب الصفات التى يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار برقم(٥١١٤) (ج٨ص٣٥٨١)، وأبوداود الطيالسي في مسنده برقم(١١٦٣) (ج٢ص٥٠٧).

(٢) إسناده صحيح: رواه البخاري في التاريخ الأوسط برقم(٢١) (ج١ص١٣)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم(٧١٩٤) (ج٦ص٢٩٣٣)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب من صفته ﷺ وأخباره برقم(٦٤٤٩) (ج١٤ص٦٧٠٩)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(٣٢١٧٣) (ج١١ص٦٢٩)، والحديث إسناده متصل، رجاله ثقات، رجاله رجال الشيخين .

(٣) إسناده صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم(١٩٠٨٩) (ج١٦ص٧٩٠١)، وأبوداود الطيالسي في مسنده برقم(٤٨٩) (ج١ص٢٢٦)، وابن أبى شيبة في المصنف برقم(٣١٠١٢) (ج١٨ص٨٧٨٤)، والبزار في مسنده برقم(٢٦٣١) (ج٥ص٢٠٠٦)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم(٩٧٢) (ج٢ص٩٥٩)، والطبراني في الأوسط برقم(٤٤٧١) (ج٥ص٢٢٦١)، وأبو نعيم في الحلية برقم(٦٦٤٥) (ج٨ص٣٥٩٥) إسناده حسن رجاله ثقات عدا عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي وهو صدوق اختلط قبل موته وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، رجاله رجال البخاري.

قال الإمام ابن القيم في زاد المعاد: «وأما نبي الملحمة فهو الذي بعث بجهاد أعداء الله فلم يجاهد نبي وأمته قط ما جاهد رسول الله ﷺ وأمته، والملاحم الكبار التي وقعت وتقع بين أمته وبين الكفار لم يعهد مثلها قبله؛ فإن أمته يقتلون الكفار في أقطار الأرض على تعاقب الأعصار وقد أوقعوا بهم من الملاحم ما لم تفعله أمة سواهم»[١].

هذه هي أدلة الفريق الأول، وهم يضيفون إلى هذه الأدلة أن معاملة الأمة الإسلامية للكافرين مرت بمراحل انتهت بقتال الكفار ابتداء على الإسلام.

فقد مر المسلمون في علاقتهم مع غيرهم بثلاثة مراحل: مرحلة الدعوة إلى الإسلام بصفة سلمية دون الرد على اعتداءات الأعداء، ومرحلة الدعوة السلمية مع الرد على اعتداءات العدو بالمثل فقط، وأخيرا مرحلة الإذن في قتال المشركين كافة حتى يعلنوا إسلامهم أو يستسلموا للمسلمين[٢].

وأيدوا هذا الذي ذهبوا إليه بفعل النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده؛ حيث لم يكتفوا بعد تمام عز الإسلام بالدفع؛ بل قاتلوا فارس والروم وغيرهما من أمم الأرض وفتحوا بلادهم.

---

(١) زاد المعاد (١/ ٨٧).
(٢) شريعة الحرب في السيرة النبوية الشريفة، عبد السلام بلاجي، بحث ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام تنسيق فاروق حمادة (ص١١٦).

المبحث الثاني
أدلة القائلين بأن الأصل السلم

الدليل الأول: أن آيات القتال في القرآن الكريم جاءت في كثير من السور المكية والمدنية مبينةً السبب الذي من أجله أذن في القتال وهو يرجع إلى أحد أمرين: إما دفع الظلم، أو قطع الفتنة وحماية الدعوة، وذلك أن الكفار على عهد الرسول ﷺ سواء أكانوا من المشركين أم كانوا من أهل الكتاب، أمعنوا في إيذاء المسلمين بألوان العذاب فتنة لهم وابتلاء حتى يرجعوا من أسلم عن دينه ويثبطوا من عزيمة من يريد الدخول في الإسلام، وغايتهم من هذه الفتن والمحن أن يخمدوا الدعوة ويسدوا الطريق في وجه الدعاة، فالله سبحانه أوجب على المسلمين أن يقاتلوا هؤلاء المعتدين دفعاً لاعتدائهم وإزالة لعقباتهم حتى لا تكون فتنة ولا محنة، ولا يحول حائل بين المدعوين وإجابة الدعوة.

قال تعالى في سورة البقرة المدنية: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٠-١٩٣].

وقال تعالى في سورة النساء المدنية: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [النساء: ٧٥].

وقال تعالى في سورة الأنفال المدنية: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنفال: ٣٩].

وقال سبحانه في سورة الحج المكية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ

﴿نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٣٩، ٤٠][(١)].

الدليل الثاني: الآيات الدالة على السلم مثل: قوله تعالى: ﴿۞ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٢٠٨﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النساء: ٩٤]، وقوله سبحانه: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۝٩٠﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله سبحانه: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾ [الممتحنة: ٨][(٢)].

الدليل الثالث: قالوا إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد الوجداني، وهذا الأساس تكونه الحجة لا السيف؛ ولهذا يقول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٩٩﴾ [يونس: ٩٩][(٣)].

وقالوا: «ومما يؤكد أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم السلم[(٤)] ما ذكره الإمام فخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾، حيث قال: «إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للمعذرة قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف (٨٠-٨١).

(٢) انظر: السابق (ص٨٤)، بحث مجالات العلاقات الدولية، د. وهبة الزحيلي ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام (ص١٩٨).

(٣) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف (ص٨١).

(٤) العلاقات الدولية في حالة السلم في الشريعة الإسلامية، د. فاطمة عيسى إبراهيم الفقي (ص٦٢-٦٣)، رسالة دكتوراه ٢٠٠١ بالمكتبة المركزية جامعة الأزهر، القاهرة.

في دار الدنيا التي هي دار ابتلاء؛ إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾، ويؤكد هـذا قوله تعالى في الإكراه نفسه في الدين ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾، يعني وهو أعلم قد ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه وذلك غير جائز لأنه ينافي التكليف والابتلاء»(١).

الدليل الرابع: قول النبي ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا اللهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ»(٢)، فالرسول ينهى عن الرغبة في الحرب وتمنيها حتى مع العدو، ويسأل الله أن يديم نعمة السلم والسلام(٣).

ويقول الرسول ﷺ: «دَعُوا الْحَبَشَةَ مَا وَدَعُوكُمْ وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ»(٤)

ويقول الخطابي: في هذا الحديث: والجمع بين هذا الحديث وآية: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾، أن الآية مطلقة، والحديث مقيد، فيحمل المطلق على المقيد، ويجعل الحديث مخصصا لعموم الآية(٥).

الدليل الخامس: احتجوا باتفاق جمهور المسلمين على أنه لا يحل قتل النساء

(١) نقلاً عن السابق ص ٦٢-٦٣

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب كان النبى ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس برقم(٢٧٦٠) (ج٥ص٢٢٩١)، ومسلم ك الجهاد والسير باب كاهية تمنى لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء برقم (٣٢٨٢) (ج٥ص ٢٢٧٤).

(٣) مجالات العلاقات الدولية، د. وهبة الزحيلي، (ص١٩٨)، من كتاب التشريع الدولي في الإسلام.

(٤) حسن: رواه أبوداود في السنن ك الملاحم باب في النهى عن تهييج الترك والحبشة برقم(٣٧٥١) (ج٦ص٢٥٥٨)، والنسائى في الصغرى ك الجهاد باب غزو الترك والحبشة برقم(٣١٤٣) (ج٥ص٢١٢٨)، والبيهقى في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب ما جاء في النهى عن الحبشة برقم(١٧١١٥) (ج٢٥ص١٢٣٢٤)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(١٠٩٣٨) (ج٤ص٦٢٧) وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم(٣٣٨٤).

(٥) فيض القدير (٣/ ٥٣٠).

والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم لأنهم ليسوا من المقاتلة، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقاً من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين ما ساغ استثناء هؤلاء، فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتل دفعاً لعدوانه، ولو قيل إنهم استثنوا لأنهم لغيرهم تبع فهذا إن سلم في الصبيان والنساء لا يسلم في البواقي وخاصة في البرهان[(١)].

الدليل السادس: أن المسلمين لم يبدأوا عدوهم بالقتال إلا بعد دعوته إلى إحدى ثلاث خصال، كما ورد في الحديث؛ فلو كان الأصل الحرب ما خيروهم[(٢)].

الدليل السابع: أن الآيات القرآنية قررت أن الجدال قبل القتال وأن البيان قبل السنان، ولو كان الأصل الحرب ما تأخر القتال عن الجدال، ولا السنان عن البيان[(٣)].

الدليل الثامن: أن من تتبع السيرة النبوية من بداية العهد المدني لعلم أن الجهاد لم يكن إلا لرد العدوان، واستمر على ذلك دائما لأن الكفار في كل الأقطار لم يتركوا الدعوة الإسلامية تحيا في أمان، وفي بعض الأحيان كان المسلمون يضطرون لاتخاذ الهجوم سبيلاً للدفاع عن طريق الحرب الإجهاضية، واستمر الأمر على ذلك حتى كان عهد الاجتهاد، فتأثر العلماء بالواقع، فأخذوا الحكم من الواقع لا من دلالات النصوص القرآنية والنبوية[(٤)].

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف (ص٨١)، وانظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي (ص٣٥)، دار عمار الأردن ط١، ٢٠٠٠م.

(٢) العلاقات الدولية في القرآن والسنة (ص٢٦٣).

(٣) السابق (ص٢٦٤).

(٤) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام، د. محمد أبو زهرة (ص٥٣-٥٥).

المبحث الثالث
مناقشة الأدلة

المطلب الأول: مناقشة أدلة القائلين بأن الأصل الحرب

نوقشت الأدلة التي استدل بها القائلون بأن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو (الحرب)، وبأن جهاد الطلب والابتداء واجب وإن لم يكن من الغير عدوان على المسلمين، نوقشت بالآتي:

أولا: الآيات التي استدلوا بها على وجوب ابتداء الكفار بالجهاد مطلقة، وقد جاء الأمر بالجهاد والقتال في مواضع أخرى من كتاب الله ﷻ مقيدا، كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠].

والمطلق يحمل على المقيد عند اتحاد الحكم والسبب.

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «وما احتج به الفريق الأول من آيات القتال التي جاءت مطلقة ليس برهاناً قاطعاً على ما يقولون لأنه لم يوفق بين هذه الآيات المطلقة والآيات المقيدة بحمل المطلق على المقيد، على معنى أن الله سبحانه أذن في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة، وتارة ذكره مقروناً بسببه وتارة ذكره مطلقاً اكتفاءً بعلم السبب في آيات أخرى، ولو كان بين الآيات تعارض كانت المتأخرة ناسخة للمتقدمة فلم يذكر السبب الذي من أجله أذن في القتال آخرا كما ذكر السبب في الإذن به أولا»[1].

ويقول الدكتور إسماعيل كاظم العيساوي: «الإطلاقات التي وردت في القرآن

---

(١) السياسة الشرعية، للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٨٥).

الكريم بشأن القتال لا يصح التمسك بها لإثبات أن الأصل في العلاقة هو الحرب، لأنه في غيرها من الآيات حدد السبب وقيد الأمر، وكما هو معروف أن المطلق يحمل على المقيد ويفسر به»[١].

ثم يقول في الهامش: «وذلك إذا لم يختلف حكم المطلق والمقيد، واتحد سببهما فلا خلاف عند الأصوليين في حمل المطلق على المقيد، والحكم هنا متحد، وهو وجوب القتال، والسبب متحد أيضا في رأي جمهور العلماء وهو العدوان»[٢].

وأما ادعاء هذا الفريق بأن آية السيف نسخت الآيات التي فيها التقييد برد العدوان فهو مردود بما نقل عن ابن عباس ومجاهد وعمر ابن عبد العزيز من نفي النسخ، قال ابن النحاس في الناسخ والمنسوخ: وهذا أصح القولين من السنة والنظر[٣].

وقد لفت الدكتور العيساوي نظر الباحثين إلى أمر آخر يترتب على دعوى النسخ، فقال: «أما القول بأن آية التوبة: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وهي ما يسمونه بآية السيف نسخت مائة وأربعا وعشرين من الآيات التي تأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم فإنه يمهد لخصوم الإسلام الطعن في القرآن بأنه متناقض»[٤].

ثانيا: استدلال هذا الفريق بالأحاديث والسيرة ورد عليه الآتي:

١- أما استدلالهم بقوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس.. الحديث**»، فالمراد من الناس هم مشركو العرب خاصة بالإجماع، فإن كلمة الناس وإن كانت تفيد العموم لوجود (ال) الجنسية فإنها مخصصة بآية الجزية، وبالحديث الذي يفيد أخذ الجزية من

---

(١) أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي (ص٤٢).
(٢) أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي (ص٤٢).
(٣) الناسخ والمنسوخ لابن النحاس (ص٢٧).
(٤) أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي للعيساوي (٤٤)

المجوس وهو قوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» فلا مناص من تخصيص عموم كلمة الناس في هذا الحديث ببعض الناس بدليل استعمالها بذلك كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: ١٧٣][(١)].

٢- أما الأحاديث التي تأمر بالغزو، وكذلك ما أثبته التاريخ الإسلامي من قيام الدولة الإسلامية في عهد النبي ﷺ بالغزو خارج المدينة، وفي عهد الخلفاء الراشدين بابتداء فارس والروم بالقتال؛ فهذا يجاب عنه كالآتي:

تعرض المسلمون في مكة لصنوف التعذيب والاضطهاد، وحوربوا من قريش بكل قوة، وحوربت دعوتهم بكل عنف؛ والمسلمون صابرون محتسبون، ينتظرون اليوم الذي يهيئ الله تعالى لهم وطناً آمناً يعبدون الله فيه، وكان رسول الله ﷺ يخرج في مواسم الحج للقاء الوفود ويعرض نفسه على القبائل، فلما هيأ الله تعالى له الوطن الآمن ببيعتي العقبة مع الأنصار أمر النبي ﷺ أصحابه بالهجرة إلى يثرب، ولكن الجاهلية ثارت عليهم، وطفقت تمنعهم من الهجرة مثلما حاولت من قبل عندما هاجروا إلى الحبشة، ومن لم تستطع أن ترده سلبت داره وماله، وربما زوجته وأولاده، وأخذت تكيد لرسول الله ﷺ لتحول بينه وبين الهجرة إلى يثرب، ولكن الله تعالى نصر عبده وآواه هو ومن معه من المؤمنين في المدينة المنورة.

فلما استقر الإسلام بالمدينة، وعرفت قريش أنه في نمو وازدهار، وأن كل يوم يمضي يزيد في قوته وانتشاره، وأنه إذا بقي الوضع هكذا، فإنه يفلت منهم الزمام، ويصير كشاب ترعرع واستكمل قوته وشبابه، فلا سبيل لهم إليه.

---

(١) السابق (ص٤٦).

هنالك شمروا للمسلمين عن ساعد العداوة والمحاربة، وصاحوا بهم من كل جانب، والله سبحانه يأمر المسلمين بالصبر والعفو والصفح، ويقول لهم: كفوا أيديكم، وأقيموا الصلاة، حتى تهون عليهم الحياة واللذات، وتسهل لهم الطاعة ومخالفة النفس والإيثار(١).

ولكن صبر المؤمنين وكفهم لم يكف تآمر المشركين، ولم يذهب وحشة المسلمين وخوفهم من تربص المشركين وغيرهم من أعداء الدعوة الجديدة، ولم يمنع الخطر المحدق بالدولة الوليدة من كل جانب، يدل على ذلك هذان الخبران.

روي أبو داود وغيره عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك: «، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّ كُفَّارَ قُرَيْشٍ كَتَبُوا إِلَى ابْنِ أُبَيٍّ وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ مَعَهُ الأَوْثَانَ مِن الأَوْسِ وَالْخَزْرَجِ، وَرَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمَئِذٍ بِالْمَدِينَةِ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ إِنَّكُمْ آوَيْتُمْ صَاحِبَنَا وَإِنَّا نُقْسِمُ بِاللهِ لَتُقَاتِلُنَّهُ أَوْ لَتُخْرِجُنَّهُ أَوْ لَنَسِيرَنَّ إِلَيْكُمْ بِأَجْمَعِنَا حَتَّى نَقْتُلَ مُقَاتِلَتَكُمْ وَنَسْتَبِيحَ نِسَاءَكُمْ، فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ عبد اللهِ بن أُبَيٍّ وَمَنْ كَانَ مَعَهُ مِنْ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ اجْتَمَعُوا لِقِتَالِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ لَقِيَهُمْ فَقَالَ: «لَقَدْ بَلَغَ وَعِيدُ قُرَيْشٍ مِنْكُمُ الْمَبَالِغَ مَا كَانَتْ تَكِيدُكُمْ بِأَكْثَرَ مِمَّا تُرِيدُونَ أَنْ تَكِيدُوا بِهِ أَنْفُسَكُمْ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا أَبْنَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ»، فَلَمَّا سَمِعُوا ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ تَفَرَّقُوا، فَبَلَغَ ذَلِكَ كُفَّارَ قُرَيْشٍ فَكَتَبَتْ كُفَّارُ قُرَيْشٍ بَعْدَ وَقْعَةِ بَدْرٍ إِلَى الْيَهُودِ إِنَّكُمْ أَهْلُ الْحَلْقَةِ وَالْحُصُونِ وَإِنَّكُمْ لَتُقَاتِلُنَّ صَاحِبَنَا أَوْ لَنَفْعَلَنَّ كَذَا وَكَذَا وَلَا يَحُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ خَدَمِ نِسَائِكُمْ شَيْءٌ وَهِيَ الْخَلَاخِيلُ»(٢)

وروي البخاري: عَنْ عبد اللهِ بن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، عَنْ عُمَرَ بن الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ «...

---

(١) السيرة النبوية، لأبي الحسن الندوي (ص٢٠٦).

(٢) صحيح الإسناد: رواه أبوداود في السنن ك الخراج والإمارة والفيء باب في خبر النضير برقم(٢٦١٤) (ج٤ص١٨٢٠)، والبيهقى في دلائل النبوة برقم(١٠٧٥) (ج٣ص١٠٢٩)، وحسن إسناده الألبانى في سنن أبى داود .

وَكُنَّا تحَدَّثْنَا أَنَّ غَسَّانَ تُنْعِلُ النِّعَالَ لِغَزْوِنَا، فَنَزَلَ صَاحِبِي يَوْمَ نَوْبَتِهِ فَرَجَعَ عِشَاءً، فَضَرَبَ بابِي ضَرْبًا شَدِيدًا، وَقَالَ: أَنَائِمٌ هُوَ، فَفَزِعْتُ فَخَرَجْتُ إِلَيْهِ، وَقَالَ: حَدَثَ أَمْرٌ عَظِيمٌ، قُلْتُ: مَا هُوَ، أَجَاءَتْ غَسَّانُ؟ قَالَ: لَا، بَلْ أَعْظَمُ مِنْهُ وَأَطْوَلُ، طَلَّقَ رَسُولُ اللهِ ﷺ نِسَاءَهُ ...»[(١)].

وهكذا وجد المسلمون أنفسهم في وضع خطر، حيث: «تألبت القوى ضد المسلمين، فزعماء القتال الذين لا يريدون أن تذهب زعامتهم، والملوك الذين خشوا من دين محمد أن يذهب بسطوتهم، أرادوا أن يطفئوا نور الإسلام قبل أن يعم ويضيء بين رعاياهم، فتكاثفت كل القوى ضد المسلمين، فكان عليهم أن يخضعوا للواقع، فيستعدوا للقتال دائما، وما كان لهم أن يتركوا أعداءهم يستعدون ويعتدون، وهم ساكنون ينتظرون من يغيرون على ديارهم، وما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا، كما قال فارس الإسلام على بن أبي طالب، ولقد كانت حربهم للاطمئنان على أمرين: ديارهم من أن تغزي، ودينهم من أن يطمس»[(٢)].

فلم يكن بنية المسلمين حرب: «ولو ترك النبي ﷺ وشأنه ولم يعرض له المشركون ويقفوا أمام دعوته ويضطهدوا أتباعه ويصدوهم عن سبيل الله ويخرجوهم من أوطانهم لما كانت هناك حرب»[(٣)].

لقد كان المشركون العرب يسعون للقضاء على الإسلام بشتى الطرق، حتى بالعنف، فقد شنوا حملات عسكرية كانت نتيجتها معارك ضارية في أحد والأحزاب وحنين، حين

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المظالم والغضب باب الغرفة والعلية المشرفة وغير المشرفة .... برقم(٢٣٠١) (ج٤ص١٩٠٢).
(٢) العلاقات الدولية في الإسلام، للشيخ محمد أبو زهرة (ص٥٤).
(٣) أسلوب الدعوة في القرآن، محمد حسين فضل الله (ص١٠٠).

حاولوا تدمير المدينة، عاصمة الدولة الإسلامية الجديدة، أما بقية الحروب فهي حروب وقائية، من قبيل حرب الدفاع، لأنها حرب التجمعات قبل أن تتحرك للعمل العسكري، مثل غزوة غطفان وبني سليم وغزوة ذي أمر بنجد، وغزوة ذات الرقاع، وغزوة بني المصطلق وغزوة خيبر، وغزوة ذات السلاسل ثم عزوة تبوك(١).

ولقد سعى الرسول ﷺ من أجل إقامة علاقات سلمية مع الدول والإمبراطوريات المجاورة للجزيرة العربية، فقد أرسل سفراءه يحملون رسائله لدعوة ملوك مصر وبيزنطة والحبشة وفارس وغيرها من الإمارات حوله، ولم تكن ردود بعضهم إيجابية، فكسرى فارس مزق رسالة النبي ﷺ وأصدر أوامره إلى حاكم اليمن الفارسي، يأمره بإلقاء القبض على محمد ﷺ وبشن الحرب عليه، وقد اعتبر ذلك الرد موقفاً عدائياً وإعلاناً للحرب يبرر أن يقابله المسلمون بالحرب(٢).

ولم يكن موقف الروم تجاه المسلمين إلا الجفاء والعداء، فقد أرسل النبي ﷺ، في صيف ٦٢٧م، مبعوثا إلى حاكم بصري، باعتباره ممثلا لقيصر الروم، يدعوه للإسلام، ولكن المبعوث تعرض للسلب أثناء عودته، كما أن المسيحيين السريانيين قتلوا بعض رجال القبائل الذين اعتنقوا الإسلام، هذه الحوادث كانت بداية العدوان على الإسلام، ويعتبر بعض الباحثين أن العلاقة بين الدولة الإسلامية والحبشة «هي مثال عملي على العلاقات الودية، فالسياسة الخارجية للدولة الإسلامة تجاه الحبشة، خلال القرون الأولى من العصر الإسلامي، تمثل سابقة لا مثيل لها، فقد اعتبر المسلمون الحبشة، ولقرون طويلة، أنها مصونة من الجهاد، وامتنعوا عن مهاجمتها، ولم يفكروا في ذلك،

---

(١) انظر: الجهاد في الإسلام منهج وتطبيق، د. رؤوف شلبي (ص٢٨٦).

(٢) انظر: «علي علي منصور الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ٢٧٦، فيصل المولوي «الأسس الشرعية للعلاقات مع غير المسلمين، (ص٩٤-٩٥)».

ولعل السبب وراء هذه السياسة، هو أن الحبشة قد اعترفت، ومنذ البداية، بالدولة الإسلامية الناشئة بطريقة ودية، ولم تتخذ أية سياسة هجومية ضدها»[١].

ولم يجد المسلمون بُدًا حيال هذه العداوات التي أحاطت بهم من كل جانب من أن يشنوا الحرب على هذه الأمم التي كشرت عن أنيابها، ولم تكن حربا هجومية عدوانية وإنما كانت حربا إجهاضية وقائية، ولا شك أن من أنواع الحرب الدفاعية ما يسمى بالحرب الاستباقية[٢].

وللاحتياط للدماء تقدموا لمن يجاورونهم ليخيروهم بين أمور ثلاثة: العهد حتى يأمنوا الاعتداء، أو الإسلام حتى يكونوا جميعاً إخواناً في ظله، فإن رفضوا العهد على أن يكون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، ورفضوا الإسلام، لم يبق إلا القتال، لأن نية الاعتداء تكون هي البارزة حينئذ، ويكون من الحمق ترك أعدائهم حتى يغيروا عليهم.

لم يرض الملوك بالعهد، ولم يؤمنوا بالدعوة الإسلامية، ولم يرتضوا الإسلام دينا فكانت الحرب.

ثارت الحروب بين المسلمين وغيرهم، ولمعت السيوف بَدَلَ أَنْ تلمع الحقائق الدينية، ومضى عهد الراشدين وجاء عهد ملوك الأمويين ثم ملوك العباسيين والحرب مشتعلة[٣].

واستمرت الأمة الإسلامية على هذه الحال في حروب مستمرة، كلما قضت على عدو ظهر لها آخر فاضطرت للدخول معه في حرب، لم تكن تريدها ولا تقصد منها العدوان.

وخلال العصر الأموي والعباسي كانت الدولة الإسلامية تعاني من توتر مستمر في

---

(١) انظر: طلعت محمد الغنيمي "the law"International on conception Muslim نقلا عن العالم الإسلامي والغرب دراسة في القانون الدولي الإسلامي، صالح عبد الرازق (ص٩٩).

(٢) انظر: العلاقات الدولية في الشريعة والقانون، للهميم (٢/ ٨٥).

(٣) العلاقات الدولية في الإسلام، للشيخ محمد أبو زهرة (ص٥٤).

حدودها مع الدول الأخرى، قد تتطور أحيانا إلى حروب ومعارك، وقد تبقى في حالة الهدوء الحذر، إن استمرار الحروب مع الدول والشعوب الأخرى قد سبب آثاراً اجتماعية وسياسية في المجتمع الإسلامي، كما أن الفقهاء قد تأثروا بتلك الأجواء العامة - وهذا أمر طبيعي - ولما كان ذلك العصر عصر اجتهاد ونشاط فقهي كبير تأثر الفقهاء بتلك الظروف التي تمر بها الدولة، والتي يغلب عليها طابع الحرب(١).

ومن هنا غلب على الفقه في تلك الفترة نزعة الخلاص، لقد ترك لنا الفقهاء الأوائل - وخاصة في فترة العصر العباسي - أعمالا وكتابات عديدة حول القانون الدولي الإسلامي تستند أساسا على فكرة خلاص العالم وإنقاذه، وإن الحرب الدينية هي واحدة من السبل التي يقرها الإسلام ويؤيدها القرآن، لتصل إلى نتيجة إما اعتناق الإسلام أو دفع الجزية، ومن الطبيعي أن آراءهم قد تأثرت بمتطلبات المحيط السياسي الاجتماعي وظروف تلك المرحلة الزمنية، وتم توارث تلك الآراء، وبمرور الزمان حظيت بقدسية خاصة في أذهان الناس، حتى اعتبرت لدى غالبية المسلمين أنها جزء موروث من الشريعة الإسلامية نفسها(٢).

والذي يدل على تأثر العلماء السابقين بالواقع، وعدم انطلاقهم من روح النصوص أنهم عمموا الآية الكريمة: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [التوبة: ٢٩]، مع أن الآية: «لا تعني كل الكتابيين، لأن كلمة من التي تسبق أهل الكتاب تفيد التبعيض إذا سبقت الاسم، مما يعني أن الحكم يتعلق بقسم أو

---

(١) انظر: السابق (ص٢٨٨).

(٢)انظر: طلعت محمد الغنيمي "Muslim conception on International"law the نقلا عن العالم الإسلامي والغرب دراسة في القانون الدولي الإسلامي، صالح عبد الرازق (ص١١٣).

بعض من أهل الكتاب وليس كلهم، والآية مقدمة لآيات تتعلق بغزوة تبوك، التي تم خلالها تجنيد المسلمين للمشاركة في حرب ضد الروم في وقت كان الجو فيه حارا جدا، إذن فسبب نزول الآية يعود إلى قسم من أهل الكتاب، وخاصة الروم البيزنطيين»(١).

ثالثا: «أما ما ورد من آيات تنهي عن موالاة الكافرين فيقصد به النهي عن محالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين، كما يقصد بها النهي عن الرضا بما هم فيه من كفر، أما الموالاة بمعنى المسالمة والمعاشرة الجميلة، والمعاملة بالحسنى وتبادل المصالح فهذا مما دعا إليه الإسلام بدليل أن الإسلام أباح زواج الكتابية، وليس هنا أشد من موالاة الزوج لزوجته»(٢).

رابعا: القتال ليس طريقا صحيحاً للدعوة ولا لحمل الناس على ما ينفعهم في دينهم، كما يقول هذا الفريق؛ لأن الدعوة طريقها الإقناع والتأثير، وهذا لا يأتي إلا مع وجود الروح السلمية.

وفي كثير من أي الكتاب وأصول الدين ما يعزز هذه الروح السلمية، ويبعد أن يكون الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على الحرب الدائمة وأن يكون فرض الجهاد وشرع القتال على أنه طريق الدعوة إلى الدين لأن الله نفى أن يكون إكراه على الدين وأنكر أن يكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وكيف يتكون الإيمان بالإكراه ويصل السيف إلى القلوب، إن طريق الدعوة إلى التوحيد والإخلاص لله وحده هي الحجة لا السيف ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنتهم وتركوهم أحرارًا في دعوتهم ما شهر المسلمون سيفًا ولا أقاموا حربًا(٣).

---

(١) انظر: طلعت محمد الغنيمي "Muslim conception on International" the law (ص١٧٠-١٧١) نقلا عن المصدر السابق (ص١١٣).

(٢) أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي للعيساوي (ص٤٦).

(٣) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف (ص٨٥).

المطلب الثاني: مناقشة أدلة القائلين بأن الأصل السلم

نوقشت الأدلة التي استدل بها الفريق الثاني وهم القائلون بأن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية هو السلم وبأن الجهاد لم يشرع إلا لدفع العدوان وحماية الدعوة، نوقشت بالآتي:

أولا: إذا كانت بعض آيات الجهاد قد ذكرت أسبابا شرع من أجلها الجهاد، فإن هناك آيات أخرى ذكرت أسبابا أخرى، فلا يصح الاقتصار بذكر بعض الأسباب وحمل جميع آيات الجهاد عليها وحصرها فيها.

فإذا كان الجهاد قد شرع لدفع العدوان ورد المعتدين فإنه شرع أيضا لإماطة فتنة الشرك والكفر عن الأرض، ولإدخال العباد في الإسلام أو في الطاعة لدولة الإسلام وشريعته، فقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ لا يفهم منه إلا أن السبب الذي من أجله شرع الجهاد هو سيادة فتنة الشرك والكفر على حساب دين الله، وأن الغاية التي ينتهي إليها هذا الجهاد هي إزالة فتنة الشرك والكفر إما بزوالهما أو بزوال سلطانها وهيمنتهما، وإقرار سيادة الدين إما بدخول الناس فيه أو بدخولهم في الطاعة لسلطان شريعته ودولته.

وقول الله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩] لا يفهم منه إلا أن السبب في هذا القتال هو أن هؤلاء الذين أمرنا الله بقتالهم لا يؤمنون إيمانا حقيقيا بالله واليوم الآخر، ولا يقرون بسيادة الشرع حيث لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون بدين الإسلام الحق، وأن الغاية التي ينتهي إليها القتال هي أن يدخلوا في الإسلام، أو يدخلوا في الطاعة لدولة الإسلام

والإذعان لسيادة شريعته بأن يدفعوا الجزية ويلتزموا الصغار، وهو الخضوع للقانون الإسلامي والدستور الإسلامي وسيادة الدولة الإسلامية.

ولا مانع عقلا ولا شرعا من تعدد الأسباب، وكذلك تعدد الأهداف والغايات.

ثانيا: الآيات التي استدل بها هذا الفريق على أن الأمة مأمورة بالدخول في السلم وبالجنوح إليه وبالكف عمن اعتزلهم وألقى إليهم السلم وما شابه ذلك، هذه الآيات لا تعنى أن جهاد الطلب ممنوع، ولا تدل على أن الأصل هو السلم؛ للآتي:

١- قول الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨]، هذه الآية الكريمة لم يذكر القائلون بأن الأصل هو (السلم) من تأويلها إلا أن السلم هو السلام والموادعة والصلح وترك الحرب، مع أن هذا التأويل هو أضعف التأويلات التي حملت عليها الآية، نقله المفسرون عن قتادة، والمعنى المشهور الذي رجحه كثير من المفسرين هو أن السلم هو الإسلام، فيكون معنى الآية: يأيها الذين آمنوا ادخلوا في كافة شرائع الإسلام[1]، وخذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه[2]، وممن قال بأن السلم هو الإسلام: ابن عباس ومجاهد وطاووس والضحاك وعكرمة والسدي وابن زيد، وقال أبو العالية والربيع بن أنس (السلم): الطاعة، وهو قريب من القول السابق، وقد رجح هذا القول ابن جرير الطبري، فقال: «وأولى التأويلات بقوله:«ادخلوا في السلم»، قول من قال: معناه: ادخلوا في الإسلام كافة ... وينشد بيت أخي كندة: دعوت عشيرتي للسلم لما... رأيتهم تولوا مدبرينا، بكسر السين، بمعنى: دعوتهم للإسلام لما ارتدوا، وكان ذلك حين ارتدت كندة مع الأشعث بعد وفاة رسول الله ﷺ وقد كان أبو

(١) انظر: تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٤٤٠-٤٤٢).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٣٥).

عمرو بن العلاء يقرأ سائر ما في القرآن من ذكر «السلم» بالفتح سوى هذه التي في سورة البقرة، فإنه كان يخصها بكسر سينها توجيها منه لمعناها إلى الإسلام دون ما سواها. وإنما اخترنا ما اخترنا من التأويل في قوله: «ادخلوا في السلم» وصرفنا معناه إلى الإسلام، لأن الآية مخاطب بها المؤمنون، فلن يعدو الخطاب إذ كان خطاباً للمؤمنين من أحد أمرين: إما أن يكون خطاباً للمؤمنين بمحمد المصدقين به وبما جاء به، فإن يكن ذلك كذلك، فلا معنى أن يقال لهم وهم أهل الإيمان: «ادخلوا في صلح المؤمنين ومسالمتهم»، لأن المسالمة والمصالحة إنما يؤمر بها من كان حرباً بترك الحرب ... أو يكون خطابا لأهل الإيمان بمن قبل محمد ﷺ من الأنبياء المصدقين بهم وبما جاءوا به من عند الله المنكرين محمداً ونبوته، فقيل لهم: «ادخلوا في السلم»، يعني به الإسلام، لا الصلح. لأن الله عز وجل إنما أمر عباده بالإيمان به وبنبيه محمد ﷺ وما جاء به، وإلى ذلك دعاهم دون المسالمة والمصالحة. بل نهى نبيه ﷺ في بعض الأحوال عن دعاء أهل الكفر إلى الصلح فقال: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوٓا إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]. وإنما أباح له ﷺ في بعض الأحوال إذا دعوه إلى الصلح ابتداء المصالحة، فقال له جل ثناؤه: إن جنحوا للسلم فاجنح لها» فأما دعاؤهم إلى الصلح ابتداء، فغير موجود في القرآن»[1].

والآية الكريمة تشتمل على قرائن تؤكد هذا المعنى دون غيره، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [البقرة: ١٦٨] في سياق يخاطب المؤمنين خاصة ولا يخاطب الناس كافة يصلح أن يكون مؤكدا للأمر بالدخول في كافة شرائع الإسلام؛ ولا يصلح أن يكون مؤكدا لمعنى الصلح والموادعة؛ لأنه لا يقال لمن يدعى إلى الموادعة ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾، إلا إذا كان لهم سوابق عدوانية أو استعدادات إجرامية، والمؤمنون ليسوا كذلك.

وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ

---

(١) انظر: تفسير الطبري (م ٢ ج ٢ ص ٤٤٠-٤٤٢).

عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٩]، يؤكد ذلك؛ لأن الزلل بعد مجيء البينات هو الانحراف عن شرائع الإسلام وشعب الإيمان أو بعضها، لا الانحراف عن الصلح والمهادنة بالدخول في الحرب.

٢- قول الله تعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١] لا يدل على ماذهبوا إليه من أن الأصل هو السلم؛ وإلا فما القول في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴿٣٥﴾ ﴾ [محمد: ٣٥]؟ وفي آيات السيف من سورة التوبة؟

إن أحداً من المفسرين لم يقل بهذا المعنى الذي ذهبوا إليه، وجميعهم ما بين قائل بأنها منسوخة بآيات القتال من سورة التوبة(١)، وقائل بأن المسلمين إن كان بهم قوة عملوا بقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ ﴾ [محمد: ٣٥]، وإن كان بهم ضعف أو كان لهم في ابتداء الصلح منفعة عملوا بقوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾، وقائل - وهو الراجح - بأن السلم التي إن جنحوا إليها وجب على المسلمين أن يجنحوا إليها هي دخولهم في الإسلام أو قبولهم بالجزية(٢).

قال الطبري: ﴿ ۞ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾: وإن ما لوا إلى مسالمتك ومتاركتك الحرب إما بالدخول في الإسلام وإما بإعطاء الجزية وإما بموادعة ونحو ذلك من أسباب السلم والصلح فاجنح لها(٣).

٣- قول الله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا

---

(١) انظر: تفسير الطبري (م ٦ ج ١٠ ص ٤٣-٤٤)، وتفسير القرطبي (٥/ ٢٨٧٩)، وتفسير البغوي (٢/ ٢٦٠)، وتفسير الوجيز للواحدي (١/ ٤٤٦).

(٢) تفسير القرطبي (٥/ ٢٨٧٩).

(٣) تفسير الطبري (م ٦ ج ١٠ ص ٤٣-٤٤)

يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٠] ليس معناه قصر الحرب على رد العدوان، وعدم التوجه بالقتال إلا لمن قاتل واعتدى؛ وإنما معنى قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٠]: لا تقاتلوا إلا من يقاتل وهم الرجال البالغون أما النساء والذرية والرهبان فلا يجوز قتالهم لأنهم ليسوا من أهل القتال، وهذا تفسير قوي يؤيده نهي النبي ﷺ في آثار شائعة عن قتل النساء والولدان وأصحاب الصوامع[١].

ومعنى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ﴾: لا تقاتلوا على غير الدين، ولا تقاتلوا إلا من قاتل وهم الرجال البالغون دون النساء والذرية والرهبان، ومن ثَمَّ لا يعني الاعتداء المنهي عنه قتال دار الإسلام لدار الحرب، لأن هذا القتال قتال على الدين أي لإقامة شرع الله في هذه الدار دار الحرب، ولأن المسلمين في قتالهم يستعملون حقاً لهم أو يقومون بواجب عليهم وهو إزالة المنكر والفساد من الأرض المتمثل بهذه الكيانات الباطلة دار الحرب، ومن استعمل حقا له أو قام بواجب عليه لا يصح وصفه بالاعتداء[٢].

٤- قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ ﴾ [النساء: ٩٠].. قال المفسرون: إنها منسوخة بقوله تعالى: «قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم»[٣].

رابعًا: لا جدال في أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى دين الله، ولكن من قال إن الجهاد في سبيل الله تعالى يهدف إلى إكراه الناس على الدين أو حملهم بالقهر على العقيدة، إن الجهاد في سبيل الله يهدف إلى إزالة الإكراه الذي تمارسه الإمبراطوريات الشريرة،

---

(١) مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان (ص٦٠)

(٢) السابق (ص٦٠).

(٣) انظر تفسير الطبري (م ٤ ج ٥ ص ٢٧١)، وتفسير ابن كثير (١/ ٥٠٦)، فتح القدير للشوكاني (١/ ٧٤٩)، تفسير الجلالين (١/ ١١٦)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي (ص٢٨٠).

وإلى إتاحة حرية العقدية للناس؛ وذلك بكسر عمود فسطاط الباطل، فإذا ما خر على عروشه وتحرر الناس من سجنه قيل لهم: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾.

وتفسير الرازي خارج عن محل النزاع؛ فهو يتحدث عن أن جبر الناس على الإيمان ينافي التكليف، ويضاد الحكمة من جعل الدنيا دار امتحان وابتلاء، وهذا حديث عن حكمة الله القدرية، لا عن الحكم الشرعي الذي كلفت به الأمة الإسلامية.

رابعا: قول النبي ﷺ: **«لا تتمنوا لقاء العدو»**..

لا يفهم منه النهي عن ابتداء الكفار بالقتال؛ وإلا كان معارضاً لآيات التوبة المحكمة، ولذلك حمله كافة شراح الحديث على معانٍ بعيدة كل البعد عن الدعوة إلى الانعزال وترك القتال، فقالوا: أمر بترك التمني لما فيه من التعرض للبلاء وخوف اغترار النفس إذ لا يؤمن غدرها عند الوقوع(١)، وقيل غير ذلك، وجميع ما قيل في شرح هذا الحديث بعيد تماماً عن ذلك الذي ذهب إليه القائلون بأن الأصل السلم.

وليس هناك تعارض بين أن يأمر الله عباده بأن يخرجوا لجهاد الأمم الكافرة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، وبين أن ينهاهم النبي ﷺ عن تمنى لقاء العدو، لأن الأمر الأول تكليف بواجب، والثاني تربية لنفس هذا المكلف بالواجب، ولأنه بالإمكان أن يتمنى الخارجون عدم لقاء العدو، كأن يسلم العدو إذا علم بمسير المسلمين إليه فيعفي المسلمين من اللقاء المسلح، وقد خرج النبي ﷺ فاتحا وهو يتمنى ألا يحدث صدام مسلح في مكة، والذي يدل على أمنيته هذه أنه اتخذ كافة التدابير لذلك، وعندما وقعت مواجهة من خالد لبعض فرق مكة قال: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد».

---

(١) انظر: فتح الباري (١٠/ ١٩٠)، عمدة القاري (١٤/ ٢٧٤)، وشرح النووي على مسلم (١٢/ ٤٥)، وشرح السيوطي لمسلم (٤/ ٣٤٤)، وعون المعبود (٧/ ٢١١)، وفيض القدير (٦/ ٣٨٨).

وقول النبي ﷺ: **«دعوا الحبشة ما ودعوكم واتركوا الترك ما تركوكم»**، استثناء من القاعدة العامة في قتال الناس جميعاً؛ علته التخفيف عن الأمة الإسلامية، وسبب هذا التخفيف هو خوف النبي ﷺ على أمته؛ لأن الحبشة بلاد وعرة مهلكة وبينها وبين المسلمين بحار وقفار، ولأن الترك بلادهم بعيدة وشديدة البرد والعرب هم جند الإسلام يخشى عليهم من الإفناء (١)، ولم يقصد النبي ﷺ الترك الدائم في المدة الأولى التي تكون فيها الأمة أضعف عن غزو تلك البلاد الوعرة؛ لذلك قال: **«ما ودعوكم»**، **«ما تركوكم»**، أي : اتركوهم في أول الأمر وهي المدة التي سيتركونكم فيها، والذي يدل على ذلك ويؤكده أن النبي ﷺ أخبر بأن المسلمين سيقاتلون الترك فقال: **«لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا التُّرْكَ»**(٢) وقد قاتلهم المسلمون في عقر دارهم وفتحوا بلادهم وأدخلوهم في دين الله.

خامسا: اتفاق جمهور العلماء على عدم جواز قتل النساء والأطفال والشيوخ الرهبان والزمني ليس دليلاً على عدم وجوب جهاد الطلب، ولا على أن الأصل هو السلم، ولا على الاكتفاء برد العدوان؛ لأن نهي النبي ﷺ عن قتل هؤلاء يعتبر دليلا على مسألة أخرى غير هذه المسألة التي نحن بصددها، وهي مسألة: السبب الموجب للقتل: أهو الكفر أم الحرابة، فالذين قالوا إن السبب الموجب للقتل هو الكفر تُعُقِبوا بأن النبي ﷺ نهي عن قتل النساء والأطفال والرهبان وغيرهم وهذا يدل على أن السبب الموجب للقتل هو الحرابة لا مجرد الكفر.

---

(١) انظر: عون المعبود (١١/ ٢٧٦)، وحاشية السندي (٦/ ٤٤).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب في قتال الترك برقم(٢٧٢٦) (ج٥ص٢٢٦٨)، ومسلم ك الفتن وأشراط الساعة باب لا تقو الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت ... برقم (٥١٩٢) (ج٨ص٣٦٣٧)واللفظ للبخارى.

لكن المسألة المعروضة مغايرة لتلك المسألة، فالقتل غير القتال، والسبب الموجب للقتل غير السبب الباعث على القتال، فالأمة يجب عليها أن تقاتل ابتداء، وأن تطلب الأمم الكافرة وإن لم تبدأها هذه الأمم بالقتال أو العدوان، فإن وقع قتال فلا خلاف بين العلماء في جواز قتل من مارس القتال من الكفار أو أعان عليه حتى ولو كان امرأة أو شيخا أو راهبا، أما من لم يشارك في القتال مع الكفار من أهل الكفر فهل يباح قتله أم لا فهذا الذي فيه الخلاف.

والقتال كما أسلفنا ليس للحمل على العقيدة.

ولا للإكراه على الدين، وإنما هو لكسر الحواجز التي تحول بين الإسلام وبين المستهدفين بدعوة الإسلام.

فهذا واجب لا خلاف فيه، أما مسألة قتل الكافر الذي يصر على كفره ولم يدخل في الذمة والأمان.. وإن لم يكن محارباً فهذه هي التي وقع فيها الخلاف.

سادساً: تخيير المسلمين لعدوهم بين الإسلام أو الجزية أو القتال لا يعتبر دليلاً على أن الأصل هو السلم؛ لأن العدو إذا لم يختر الإسلام أو الجزية فلا مناص من قتاله، أي أن القتال ماض حتى يسلموا أو يستسلموا للدولة الإسلامية.

سابعاً: تقدم الجدال على القتال والبيان على السنان لا يعد دليلا على أن الأصل هو السلم؛ لأن القائلين بأن الأصل هو السلم يرتبون على ذلك عدم جواز الحرب إلا لرد العدوان، وهذا المنطق مغاير لمنطق القتال بعد الجدال والسنان بعد البيان؛ إذ إن رفض الجدال وجحد البيان مؤذن بالقتال وإعمال السنان وإن لم يقع من الرافضين الجاحدين عدوان.

ثامناً: لو صح أن الأمة الإسلامية لم تقاتل إلا لرد العدوان وهذا بعيد لكان من حق السائل أن يسأل: وما هو السبب الذي بعث كل هذه الأمم التي قاتلها المسلمون وأسقطوا دولها على العدوان على الأمة الإسلامية بالذات؟ ولن يكون الجواب عندئذ

إلا أن يقال: إنَّ كل هذه الأمم شعرت بالخطر الذي يتهددها؛ لعلمها أن هذه الأمة لن تتركها لحالها، وأنها ستدعم البيان بالسنان وستتبع الجدال بالقتال؛ لأنها أمة الكتاب الهادي والسيف الناصر.

إن هؤلاء الذين فسروا واقع الصدام هذا التفسير وحملوا عليه المعنى المخالف للنصوص القرآنية، استغرقوا مع ملابسات هذا الصدام استغراقا أنساهم احترام النص وتقديره، وأذهلهم عن طبيعة هذا الدين وعن خطته.

وإن الواجب على الباحث أن يستغرق مع النص وأن يفتش فيه وأن لا يغفل عن طبيعة هذا الدين وعن خطته في سوق البشرية إلى الله، فإذا ما اشتبه عليه شيء من ملابسات الواقع التمس له تفسيرا يتسق مع روح النص ودلالاته، أما أن يعكس هذا الوضع فهذا هو الانحراف الذي يُسلِم إلى قلب الحقائق وتبديل الثوابت.

المبحث الرابع

الترجيح

لم تزل البشرية – منذ وطئت هذا الكوكب - تتصارع وتتقاتل، ولم يزل بنو آدم – من لدن قابيل وهابيل- إلى يومنا هذا يسفك بعضهم دماء بعض؛ لأسباب شتّى، ودوافع مختلفة، ولا يظن أحد ولا يستطيع أن يزعم أن لهذا المصطرع نهاية، حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

هذه هي طبيعة الأمور التي تصدق وتترجم الطبيعة البشرية، ويصدقها ويبرهن عليها تاريخ البشرية، ولا مفر من التسليم ببداهتها، وهي إحدى مقدمات الموضوع الذي نعالجه.

وليس هذا معناه أننا ندعو إلى الاستسلام لهذه الطبيعة أو الاسترسال معها، كلا؛ وإنما هو مجرد رصد للظاهرة، يمهد للوصول إلى حقائق تغيب عن أذهان كثير من الناس.

ومن بين جميع ألوان الصراع البشري وأشكاله يبرز الصراع الأكبر، الصراع الأكثر ضراوة، ألا وهو الصراع بين الحق والباطل، وهو صراع قوي وعميق؛ لأن الحق والباطل ضدان لا يجتمعان، ولا يجمع بينهما إلا أن كلاً منهما يأبى إلا أن ينفرد بالوجود دون الآخر.

ولو أن الباطل برز للحق في حلبة الحوار، وساحة الجدال، وميدان البحث العلمي الجاد لاستراحت البشرية من عناء التقاتل ومغبة التناحر، لكن الذي حدث ويحدث دائمًا وسيظل يحدث ما وجد على الأرض حق وباطل هو أن الباطل يأبى إلا أن يغطى ضعفه وتهافته بتحريك القوى ضد الحق؛ لذلك وقع ما قدره الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن

كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، أي: لو شاء الله ما اقتتل الناس بعد بعث الرسل وإنـزال الكتب وإقامة الآيات والبينات، ولكن الناس اختلفوا إلى مؤمنين وكفار؛ فكان من الطبيعي أن يقتتلوا.

تلك كانت المقدمة الأولى، وهي تتعلق بطبيعة البشر وبالدوافع البشرية. أما المقدمة الثانية، فهي متعلقة بطبيعة هذا الدين، فهذا الدين «الدين الإسلامي» لم ينـزل ليكون نحلة ينتحلها فريق من الناس، فيتحنثون بها في صوامعهم أو دور عبادتهم، وإنما هو الدين الذي ارتضاه الله للبشرية في عهدها الأخير على الأرض بعد أن بلغت رشدها؛ وأنـزله ليكون لهذه البشرية كلها منهج حياة وطريق نجاة، وهو بهذا يرفض الانطواء، ويتأبى على الانـزواء، ولا يرضى إلا بأن يسود ويقود.

واستحقاق هذا الدين للسيادة والقيادة ليس لأسباب تتعلق بحامليه؛ من حمية قومية، أو طائفية عرقية، أو عصبية لجنس أو لون أو وطن أو قوم، كلا، وإنما لأسباب كلها تتعلق به ذاته، بطبيعته، وبمصدره، وبالغاية منه.

فطبيعة هذا الدين أنه المنهج السماويّ الذي يمثل ألوهية الله عز وجل على العالمين كل العالمين وتتمثل فيه ألوهية الله تعالى على العباد كل العباد، ومصدره رباني صرف، وغايته إخراج الناس من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد.

وليس هذا معناه أن الإسلام يصادر ما سبقه من أديان سماوية كاليهودية والنصرانية، كلا، ولا يستطيع أحد أن يدعي هذا وهو سالم من الاتهام بتعمد إخفاء الحقائق، فالإسلام اعترف باليهودية وبالنصرانية وبكل دين نـزل من عند الله وبكل نبي ورسول بعث من عند الله، بل دعا المسلمين إلى الإيمان الواسع الكبير الذي لا يفرق بين نبي ونبي، قال الله تعالى: ﴿ قُولُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ

أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ [البقرة: ١٣٦].

وأمثالها من الآيات كثير يضيق المقام عن إيراده، كل ما في الأمر أن القرآن الكريم عاب عليهم أمرين، الأول: أنهم حرّفوا وبدلوا في دين الله الذي استأمنهم الله عليه، وفي كتاب الله الذي استحفظهم عليه، فجعلوا لله ولدًا - تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا - وحرفوا نصوص التوراة والإنجيل، والتاريخ المنصف والدراسات المتجردة أثبتا هذا التحريف وهذا التبديل.

الثاني: أنهم رفضوا الدخول في هذا الدين الذي جاء مصدقًا لما تقدمه من الأديان السماوية، ومهيمنًا عليها - بمعنى يصحح ما طرأ عليها من تحريف ويقوم ما عراها من اعوجاج - وما الذي يمنعهم إذ جاءتهم زيادة من عند الله على ما معهم أن يقبلوها، وهل يحق لهم أن يمتنعوا والله الذي أنزل الدين كله وأرسل الرسل كلهم هو الذي يدعوهم ويأمرهم بالدخول في هذا الدين، ويبين لهم أن هذا لا يتنافى مع تعظيمهم لأنبيائهم واتباعهم لآثار الرسل العظام؟!

ومع هذا لم يكرههم الإسلام على الدخول فيه ولم يتعسف حتى في بيان الحق لهم، بل دعاهم إلى كلمة سواء، ودعا المسلمين إلى مجادلتهم بالحسنى، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ [آل عمران: ٦٤] ففي هذه الآية دعوة لأهل الكتاب جميعًا أن يدخلوا هم والمسلمون في أمر واحد وأن يجتمعوا هم والمسلمون على كلمة واحدة، هذه الكلمة الواحدة المفترض أنهم لن يختلفوا عليها، وهي ألا يعبدوا إلا الله وألا يتخذ الناسُ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله.

ويقول الله ﷻ: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾

[العنكبوت: ٤٦] فهذه الآية تأمر المسلمين أن يجادلوا أهل الكتاب بالحسنى، وأن يعلنوهم بأن إيمان المسلمين يتسع ليشمل ما أنزل على أنبياء بني إسرائيل، ففيم الصدود عن الحق؟ ولم التصعيد الذي لا مبرر له ؟

ودين هذه طبيعته من حقه أن يسود، ومن حق البشرية أن تسعد به، وليس من حق نظام في الأرض كائنًا ما كان أن يحول بين هذا الدين وبين من نـزل إليهم، ومن جاء لإسعادهم.

هاتان مقدّمتان هامتان.

أما الثالثة: فهي أن هذه الأمة «الأمة الإسلامية» لها خصوصية معينه -لا علاقة لها بجنس ولا عرق ولا لون ولا دم ولا غير ذلك مما تدعيه الأمم لنفسـها - وإنما هي خصوصية يفرضها هذا الدين لنفسه قبل أن تكون لها، وهي أنها لم تتلق هذا الدين لتحيا به في ذات نفسها؛ تاركةً وراءها مجموعاً بشرياً ينتظر منها أداء الأمانة، وإنما هي أمة أخرجها الله للناس لتؤدي أمانة هذا الدين للناس، فهي مكلفة بإبلاغه، ومكلفة بالجهاد لحمايته، ولتحطيم العقبات التي تحول بين الناس وبين حرية الاعتقاد التي هي في الأساس المدخل الأوحد إليه، لأجل هذا قال الله تعالى لهم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [البقرة: ٢١٦]، فبين الله للأمة الإسلامية في هذه الآية أن القتال كتب عليهم وهم له كارهون، ولكن ما يكرهونه هو الخير والمصلحة.

هذه المقدمات الثلاث ينتج عنها حقيقة واضحة وهي: أن الصدام بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم، وأن جهاد الأمة الإسلامية لسائر الأمم وضع طبيعي تفرضه طبيعة البشرية وطبيعة هذا الدين وطبيعة هذه الأمة، وليس هذا مطعنًا على الإسلام ولا على المسلمين.

وبهذا الذي قدمناه يمتهد السبيل للفهم الصحيح لطبيعة العلاقة بين الدولة

الإسلامية وغيرها من الدول، ولطبيعة فريضة الجهاد التي تعد ذروة سنام الإسلام.

إن أول آيات تنزلت على رسول الله ﷺ في غار حراء القابع في قاع الصحراء تفوح منها رائحة العالمية؛ حيث لم تحدثه عن قبيلة ولا شعب ولا أمة، وإنما حدثته عن الإنسان - جنس الإنسان -﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾ [العلق: ١-٥].

وعالمية هذا الدين نصت عليها آيات مكية، مثل قوله الله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ﴾ [الفرقان: ١]. وسورة الفرقان مكية بلا خلاف، وقوله ﷻ: ﴿ وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [القلم: ٥١-٥٦]. وهذه الآية مكية بلا خلاف، وردت في سورة مكية هي سورة القلم.

ومع ذلك سلك النبي ﷺ في دعوته سلم التدرج الذي وضع الحق تبارك وتعالى معالمه ومراحله، فأنذر عشيرته الأقربين، ثم أنذر أم القرى ومن حولها، ثم أنذر العرب جميعا في مواسم الحج، وبعد الهجرة تأكدت عالمية الإسلام بجملة أخرى من الآيات، وبكثير من الأحاديث مثل ما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله ؓ أَنّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»(١).

عندئذ باشر النبي ﷺ تحقيق هذه العالمية بإرسال الرسل والقراء إلى القبائل

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك التيمم باب أعطيت خمسا...... برقم(٣٢٦) (ج١ص٢٧٣)، ومسلم ك المساجد ومواضع الصلاة باب أعطيت خمسا..... برقم (٨١٥) (ج٢ص٦١٢) واللفظ للبخاري.

والشعوب، والي الملوك والأباطرة.

ولما كانت سنة الله في خلقه تقضي بأن الحق والباطل لا يجتمعان وبأن الصراع بينهما لا يسكن حتى يسكن نبض هذا الكون، ولما كان الواقع البشري يشهد بأن الجاهلية لا يمكن أن تقبل بالإسلام إلا إذا ائتلف النور والظلام، ولما كانت التجربة الدعوية لأنبياء الله ورسله من لدن آدم إلى عيسى عليهم السلام تثبت وتؤكد أن الحق لابد له من قوة تحميه وتعليه، ولما كان الكنود والجحود الذي أحكم قبضته على سلوك الإنسانية لا يفله إلا: اَلْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا، لما كان الأمر على هذا النحو- والأمة مدعوة إلى إبلاغ الأمانة للعاملين - كان لابد أن يكون الجهاد ذروة سنام هذا الدين، ورهبانية هذه الأمة.

لقد فرض الجهاد على الأمة الإسلامية من أول يوم، قال تعالى: ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٢]. لكن المسلمين أمروا بالإعراض المرحلي عن المشركين، وأمروا بالكف المؤقت عن التعرض للجاهلية إلا بالدعوة، ونهوا مرحليا عن المواجهة المسلحة مع الباطل؛ فكانت المرحلة المكية هي أول مرحلة من مراحل تشريع الجهاد، جهاد الدعوة والبيان لا السيف والسنان.

والنهي عن القتال في مكة لم يكن سببه أن القتال في ذاته محرم على هذه الأمة، أو أنه في ذاته غير مشروع إلا لدفع العدوان وصد المعتدين، ولكن كان له أسباب، لعل منها: «أن الفترة المكية كانت فترة تربية وإعداد في بيئة معينة، لقوم معينين وسط ظروف معينة... تربية نفس الفرد العربي على الصبر على ما لا يصبر عليه عادة من الضيم يقع على شخصه أو على من يلوذون به؛ ليخلص من شخصه ويتجرد من ذاته.. وتربيته على أن يضبط أعصابه فلا يندفع لأول مؤثر.. ولا يهتاج لأول مهيج.. وتربيته على أن يتبع مجتمعا منظماً له قيادة يرجع إليها.. ولا يتصرف إلا وفق ما تأمره مهما كان مخالفاً لمألوفه

وعاداته ... وربما كان كذلك أيضا لأن الدعوة السلمية أشد أثراً وأنفذ في مثل بيئة قريش ذات العنجهية، والتي قد يدفع القتال معها في مثل هذه الفترة إلى زيادة العناد وإلى نشأة ثارات دموية جديدة.. ويتحول الإسلام من دعوة إلى ثارات تنسى معها فكرته الأساسية وهو في مبدئه فلا تذكر أبدا ... وربما كان ذلك أيضا اجتنابا، لإنشاء معركة ومقتلة في كل بيت.. ثم يقال: هذا هو الإسلام.. وربما كان ذلك أيضا لما يعلمه الله من أن كثيرا من المعاندين الذين فتنوا أوائل المسلمين.. هم بأنفسهم سيكونون من جند الإسلام المخلص.. وربما كان ذلك أيضا لأن النخوة العربية في بيئة قبلية من عادتها أن تثور للمظلوم الذي يحتمل الأذى ولا يتراجع... وربما كان ذلك أيضا لقلة عدد المسلمين حينذاك وانحصارهم في مكة حيث لم تبلغ الدعوة إلى بقية الجزيرة... حيث كانت القبائل تقف على الحياد من معركة داخلية بين قريش وبعض أبنائها... ففي هذه الحالة قد تنتهي المعركة المحددة إلى قتل المجموعة المسلمة، ولم يقم في الأرض للإسلام نظام، ولا وجد له كيان واقعي، وهو دين جاء ليكون منهج حياة»[1]، هذه هي بعض الأسباب التي يمكن أن تكون وراء الأمر بالكف عن القتال المسلح في مكة وليس من الأسباب بالقطع أن يكون الجهاد والقتال منافيا لطبيعة الإسلام؛ لأن القول بهذا يفضي إلى تناقض الشريعة، وهو محال.

تلك كانت المرحلة الأولى من مراحل تشريع الجهاد، فلما هاجر النبي ﷺ أذن له في القتال، دون إيجاب، في قوله الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الحج: ٣٩]، فكانت تلك هي المرحلة الثانية من مراحل تشريع الجهاد.

وإذا كانت الآيات قد ذكرت أسباباً للإذن بالقتال، كالظلم الذي وقع ويقع من الكافرين على المؤمنين وغير ذلك، فإن ذكر هذه الأسباب لا ينفي السبب الأصلي الذي

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، (٢/ ٧١٤-٧١٥)، دار الشروق، ط٣١.

اتضح من المقدمات السابقة، والذي نصت عليه بعد ذلك باقي آيات تشريع الجهاد، فلم يكن المقصود من ذكر ما ذكر من أسباب القتال في تلك المرحلة نفي ما عداه من الأسباب، وإنما كان المقصود تحريك المشاعر والتحضيض على القتال والإغراء الذي تتطلبه مرحلة الانتقال من الكف والصبر والصفح إلى مرحلة المواجهة والقتال والنزال.

ومن الخطأ الفاحش أن نقول: إنه لولا تحرك الجاهلية ضد الأمة الإسلامية، ولولا تحرش الكفار بالمسلمين لما وقعت الحرب أصلا؛ لأن هذا القول - على ما فيه من تجاهل للنصوص القرآنية وتغافل عن واقع البشر - ينطوي على مغالطة جذرية، وهي البناء على فرضية خيالية، تقول بأن الأمة الإسلامية كان بإمكانها أن تقوم بواجب تحرير العباد من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد، وبواجب التمكين لسيادة الشريعة الإلهية في الأرض، وبواجب تحقيق عالمية الإسلام، كان بإمكانها- لو لا تحرك الجاهلية نحوها - أن تقوم بهذه الواجبات بمجرد إرسال الدعاة المبشرين إلى الآفاق يخاطبون الناس بدعوة الإسلام ويلزمونهم بشرائعه وشعائره، ويسوقونهم إلى الله سوقا، ويحررونهم من العبودية لطواغيتهم، ويخلصونهم من ظلم حكامهم، ويخرجونهم مما فرضوه عليهم من ديانات باطلة إلى دين الحق، وأن يقع هذا كله على مرأى ومسمع الملوك والأباطرة والأكاسرة والقياصرة.

إن رسول الله ﷺ عندما أرسل يدعو الأمم إلى الإسلام لم يرسل مبشرين إلى الشعوب، وإنما أرسل إلى الملوك برسائل مختصرة موجزة؛ مما يدل على أن الدعوة الإسلامية - في وقت التمكين - لا يمكن أن تتجاوز الأنظمة إلى الشعوب، بل لابد لكي تتحقق الدعوة على وجه الجد والحزم من أحد أمرين: إما أن تسلم هذه الأنظمة وتنقاد لدين الله، وإما أن تحطم؛ ليتحرر العباد من قهرها وتتاح لهم الحرية التي هي المدخل الوحيد للدخول في دين الله تعالى.

وهذه المغالطة الجذرية هي التي جرتهم إلى الاستغراق في التفسير الدفاعي لكل مرحلة للجهاد، حتى غدت الصورة العامة وكأن الأمة الإسلامية قضت حياتها كلها في دفع عدوان المعتدين؛ حتى جرها هذا الدفع المتتابع إلى حدود الصين شرقا وإلى الأطلسي غربا، وحتى انعكس عليها ببسط سلطان الإسلام على المعمورة سهلها ووعرها!!

أما المرحلة الثالثة من مراحل تشريع الجهاد فكانت بإيجاب قتال من قاتل دون من لم يقاتل؛ لا لأن الذي لم يبدأ بالقتال لا يستحق القتال وإن بقي على كفره وشركه، ولا لأن الجهاد لم يفرض إلا لرد العدوان، ولكن لأن من قاتل كان أولى بالقتال في وقت لا تستطيع الأمة فيه أن تقاتل الجميع.

ووجب على المسلمين في هذه المرحلة قتال من قاتلهم بقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ ليس نهياً عن جهاد الطلب، ولا وصفا للقتال ابتداء بالعدوانية، ولكنه نهي عن قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان والشيوخ والزمنى وغيرهم ممن ليسوا بمحاربين أصلا ولم يشاركوا ولم يعاونوا في القتال[1]، وقد وردت أحاديث تؤيد هذا المعنى منها قول النبي ﷺ: «**اغْزُوا، وَلَا تَغُلُّوا وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَمْثُلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا ....**»[2] وروي مالك في الموطأ رواية الليث.

عن مالك عن يحيى بن سعيد أن: أبا بكر الصديق بعث جيوشاً إلى الشام فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان - وكان أمير ربع من تلك الأرباع - فزعموا أن يزيد قال لأبي بكر إما أن تركب وإما أن أنزل. فقال أبو بكر ما أنت بنازل وما أنا براكب إني أحتسب خطاي هذه في سبيل الله ثم قال له إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا

---

(١) الموطأ (٢/ ٤٤٧).

(٢) صحيح: سبق تخريجه صـ ٥٣٦

أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له وستجد قوما فحصوا عن أوساط رءوسهم من الشعر فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف وإني موصيك بعشر لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكلة ولا تحرقن نحلا ولا تفرقنه ولا تغلل ولا تجبن»[1].

وعن زيد بن وهب قال: أتانا كتاب عمر: «**لَا تَغُلُّوا وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَاتَّقُوا اللهَ فِي الْفَلَّاحِينَ**»[2].

وهذا المعنى هو الذي يجب المصير إليه، لأنه لا معنى غيره لدى المفسرين جميعاً إلا القول بأن هذه الآية منسوخة بآية السيف، والصحيح أنه لم يحدث نسخ بالمعنى الاصطلاحي المعروف.

وبعد فتح مكة، وبنزول سورة براءة تقررت المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل تشريع الجهاد وهي التي أوجب الله تعالى فيها على الأمة الإسلامية قتال الناس كافة حتى يسلموا أو يذعنوا لدولة الإسلام بدفعهم الجزية عن يد وهم صاغرون؛ لتندفع فتنة الشرك والكفر عن الأرض كلها، إما بزوالهما أو بزوال سلطانهما وهيمنتهما، وليكون الدين كله لله، إما بدخول الناس فيه أو بدخولهم في الإذعان لشريعته.

فنزل قول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ ﴾ [التوبة: ٥].

---

(١) رواه البيهقى في الكبرى ك باب برقم(١٦٧٠٢) (ج٢٥ص١٢٠٠٣)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(١١٤٠٩) (ج٤ص٧٩٧)

(٢) رواه سنن سعيد بن منصورفى سننه برقم(٢٤٦٦) (ج٢ص٧٢٢)، وابن أبى شية في المصنف برقم(٣٢٤٢٣) (ج١٩ص٩٣٠٠) والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(١١٤١٥) (ج٤ص٧٩٩).

وقوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾ [التوبة: ١٢٣].

وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦].

إضافة إلى قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩].

ولا يصح أن يقال إن هذه الآيات مطلقة، والآيات التي تأمر بقتال من قاتل دون من لم يقاتل مقيدة؛ فيحمل المطلق على المقيد ويفسر به، لا يقال هذا؛ لأن السبب في الآيات المقيدة – على قولهم – هو رد العدوان وفي الآيات المطلقة هو محو الشرك والكفر والتمكين لدين الله، وقد اختلف العلماء في حمل المطلق على المقيد إذا اتفق الحكم واختلف السبب، فقال الحنفية كافة ومعهم أغلب المالكية بعدم الحمل[(١)].

ولأن من شروط حمل المطلق على المقيد أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بحمل المطلق على المقيد[(٢)]، وهنا يمكن حمل المقيد على المرحلة الثالثة من مراحل تشريع الجهاد وحمل المطلق على المرحلة الرابعة، فلا تعارض إذا قلنا إن الله أمر بقتال من قاتل دون من لم يقاتل في مرحلة الاستضعاف، ثم أمر بقتال الجميع في مرحلة القوة وعز الإسلام.

ومن الشروط أيضا ألا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجله[(٣)]،

---

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٢٤٥)، الإحكام للآمدي (٣/ ٥-١٠)، المستصفى للغزالي (١/ ٢٦٢).

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٢٤٥).

(٣) السابق نفسه ١/ ٢٤٦.

والمقيد هنا ذكر معه قدر زائد وهو العدوان، فالذين أمرنا الله بقتالهم في المرحلة الثالثة يشتركون مع سائر الكفار في الكفر والشرك، ولكنهم يزيدون عنهم أنهم بادروا بالعدوان، فجاء القيد في هذه المرحلة لأجل هذا القدر الزائد؛ فلا يحمل المطلق هنا على المقيد.

واستقر تشريع الجهاد على ما جاء في تلك المرحلة الأخيرة من وجوب قتال الناس كافة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، ومن أنه يجب على الأمة الإسلامية وجوبا كفائيا أن تبتدئ الأمم الكافرة بالجهاد وإن لم يقع منها عدوان على المسلمين؛ بغرض إماطة الفتنة والتمكين لدين الله ﷻ، وذلك عند امتلاكها القدرة على ذلك .

ولا يستطيع أحد أن يدفع ما استدل به الفريق الأول - وهم القائلون بوجوب جهاد الطلب وبأن الأصل الحرب - من القرآن والسنة والإجماع، وما اعترض به أصحاب القول الثاني ليس فيه شيء صحيح إلا اعتراض واحد، وهو اعتراضهم على دعوى النسخ، وهو اعتراض وجيه، ولكنه لا يضر بأصل المسألة، وبيان ذلك كالآتي:

قال أغلب المفسرين من السلف بأن آية السيف نسخت كل ما سبقها من مراحل الجهاد، فنقل المفسرون أقوالهم بنصها في كتبهم، فحمل المتأخرون قول السلف بأنها منسوخة على معنى النسخ في الاصطلاح المتأخر وهو رفع الحكم السابق بخطاب لا حق، ونسوا أن السلف لم يكونوا يقصدون بالنسخ ذلك المعنى الاصطلاحي المتأخر[1]، وإنما قصدوا ما هو أعم منه وأشمل بما تتسع له اللغة ولا يتسع له الاصطلاح، من ذلك أن يشرع الحكم لسبب ثم يزول السبب فيرتفع الحكم لزوال سببه[2]، لكنه ليس نسخا نهائيا؛ لأنه إذا عاد السبب للوجود عاد الحكم وتعلق به؛ إذ الحكم يدور مع علته وجودا وعدما.

---

(١) انظر: مناهل العرفان (٢/ ٢٥٤).

(٢) السابق (٢/ ٢٥٤-٢٥٥).

فقصر الجهاد على رد العدوان أو على قتال من قاتل دون من لم يقاتل كان لعلة وهي ضعف الأمة عن قتال الناس كافة، فلما زال هذا السبب زال الحكم المبني عليه، وهو الاقتصار على قتال من قاتل دون التعرض لمن لم يقاتل، فإذا عاد هذا السبب للوجود بضعف الأمة عاد الحكم ليتعلق به؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما.

فإن لم نقل بهذا قلنا حتما بأن الآيات المتأخرة ناسخة لما قبلها بالمعنى الاصطلاحي، وسواء قلنا بالنسخ أو قلنا بعدم النسخ فإن ذلك لا يضر بالمسألة؛ لأن وجوب جهاد الطلب الذي أجمعت عليه الأمة منصوص عليه في الآيات المحكمة التي نزلت في المرحلة النهائية لتشريع الجهاد.

لكن الذي أرجحه ورجحه كثير من الباحثين : «أن آيات القتال وما يتعلق بها نزلت في أحوال مختلفة، لتعالج حالات معينة فهي كلها نافذة ويعمل بها إذا وجدت ظروفها وحالاتها، ففي حال ضعف الدولة الإسلامية لا تبدأ غيرها بقتال ولا ترفض صلحاً ولا مسالمة، وتكتفي بالرد على من يبدؤها بالقتال، كما دلت على هذا الآيات التي احتجوا بها، وفي حالة قوة الدولة الإسلامية تبدأ هي بالقتال ولا تقبل المسالمة حتى يزال الكيان الباطل، كيان دار الحرب، كما دلت على هذا الآيات التي ذكرناها، فلا نسخ ولا تعارض بين الآيات وإنما هي أحكام لحالات مختلفة يطبق كل حكم منها في حالته وظروفه وهذا ما أشار إليه بعض المفسرين»[(١)].

وهذه المراحل ذكرها العلماء في مذاهب الفقه المختلفة[(٢)]، منهم على سبيل المثال:

---

(١) مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان (ص٦١).

(٢) انظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام للملاخسرو (١/ ٢٨٢)، دار إحياء الكتب العربية، وأحكام القرآن للشافعي (٢/ ٩-١٩)، ومقدمات ابن رشد (١/ ٣٧١-٣٧٢)، والجواب الصحيح لمن بدل دين السميح لابن تيمية (١/ ٧٤)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٦٩-٧١).

الإمام السرخسي، حيث يقول في المبسوط:

«وقد كان رسول الله ﷺ مأمورا في الابتداء بالصفح والإعراض عن المشركين قال الله تعالى: ﴿ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [الحجر: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾ [الحجر: ٩٤]، ثم أمر بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالأحسن فقال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ ثم أمر بالقتال إذا كانت البداية منهم فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ ﴾ [الحج: ٣٩]، أي أذن لهم في الدفع وقال تعالى: ﴿ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ ﴾ [البقرة: ١٩١]، وقال تعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾ [الأنفال: ٦١]، ثم أمر بالبداية بالقتال فقال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقال تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾ [التوبة: ٥]، وقال رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»**[1].

فاستقر الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين وهو فرض قائم إلى قيام الساعة قال النبي ﷺ: **«الجهاد ماض منذ بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر عصابة من أمتي الدجال»**[2].

وقال ﷺ: **«بعثت بالسيف بين يدي الساعة وجعل رزقي تحت ظل رمحي والذل**

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الزكاة باب وجوب الزكاة برقم(١٣١٨) (ج٣ص١٠٧٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..... برقم(٣٢) (ج١ص٧٤).

(٢) ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الجهاد باب في الغزو مع أئمة الجور برقم(٢١٧٤) (ج٣ص١٤٩٣)، سعيد بن منصور في سننه ك الجهاد باب من قال الجهاد ماض برقم (٢٢٠٧) (ج٢ص٦٠٩)، وأبو يعلى في مسنده برقم(٤٢٤٩) (ج٤ص١٧٨٠)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة و الحد فيها باب الصمت عند اللقاء برقم(١٧٠٠٤) (ج٢٥ص١٢٢٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم(٢٥٣٢).

والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم»[١]. وتفسيره منقول عن سفيان بن عيينة رحمه الله»[٢].

وإذا كانت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية واضحة الدلالة على وجوب جهاد الطلب، وعلى السبب الأصيل الذي من أجله شرع الجهاد، وعلى الغاية التي ينتهي إليها الجهاد، فإنه من الظلم أن نتهم علماء الأمة الكرام بأنهم تأثروا بملابسات واقع الصراع الذي خاضته الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، وأن هذا التأثر انعكس على الفقه الذي خلفوه في مجال العلاقات الدولية.

وإذا كان هناك من يتهم بالخضوع لضغط الواقع، فإن القائلين بأن الأصل هو السلم وبأن الجهاد لم يشرع إلا لرد العدوان هم الذين خضعوا لضغط الواقع الكاذب الذي فرضته الحضارة الغربية بما فيها من زيف وكذب ورياء، وغرهم ما أعلنه ميثاق الأمم المتحدة من تحريم القتال إلا لرد العدوان، وغرهم إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ونسوا أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، وأن دين الله جاء بما يضمن للبشرية كلها السعادة والأمن والنجاة في الدنيا والآخرة.

لقد كان هؤلاء من الذين دخلت عليهم حيلة المستشرقين لإبطال فريضة الجهاد؛ وابتلعوا (الطعم) الذي رماه لهم هؤلاء المستشرقون: «فلقد أشاعوا وروجوا أولا أن الإسلام دين بطش وحقد على الآخرين، ثم انتظروا إلى أن آتت هذه الشائعة ثمارها من ردود الفعل لدى المسلمين وإنكار هذا الظلم في حق الإسلام.. وبينما المسلمون

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند برقم(٤٩٦٩) (ج٥ص٢١٠٢)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم(٢٠١) (ج١ص٢٠٣)، وابن أبي حاتم في العلل الواردة برقم(٩٣١) (٢ص٥٤٤)، وإسناده حسن رجاله ثقات عدا عبد الرحمن بن ثابت العنسي وهو صدوق يخطئ اختلط ورمي بالقدر.

(٢) المبسوط للسرخسي (١٠/ ٢-٣).

يلتمسون الرد على هذا الباطل، قام من أولئك المشككين أنفسهم من اصطنع الدفاع عن الإسلام بعد طول علم وبحث متجردين، وراح يرد هذه التهمة قائلا: إن الإسلام ليس كما قالوا دين سيف ورمح وبطش، بل هو على العكس من ذلك: دين محبة وسلام لا يشرع فيه الجهاد إلا لضرورة رد العدوان المداهم، ولا يرغب أهله في الحرب ما وجدوا إلى السلام من سبيل.

فصفق بسطاء المسلمين طويلا لهذا الدفاع المجيد في غمرة تأثرهم من الظلم الشنيع الأول، وصادف ذلك في نفوسهم المتحفزة للرد عليه قبولا حسنا، فأخذوا يؤيدون ويؤكدون، ويستخرجون البرهان تلو الآخر على أن الإسلام فعلا كما قالوا.. دين مسالمة وموادعة لا شأن له بالآخرين إلا إذا داهموه في عقر داره، وأيقظوه من هدأته وسباته.

وفات أولئك البسطاء أن هذه هي النتيجة المطلوبة، وهذا عينهُ هو الغرض الذي التقى عليه في السر كل من روج الشائعة الأولى ثم أشاع الباطل الثاني.

فالمقصود هو السلوك بمقدمات ووسائل مدروسة مختلفة، تنتهي إلى نسخ فكرة الجهاد من أذهان المسلمين، وإماتة روح الطموح في نفوسهم»[(١)].

وهذا الذي يخطط له المستشرقون هو دأبهم المستمر، يقول الدكتور وهبة الزحيلي - وهو من القائلين بأن الأصل السلم - يقول: «يخاف الغربيون لا سيما الانجليز، من ظهور فكرة الجهاد....ولقد قابلت المستشرق الإنكليزي اندرسون في مساء الجمعة ٣ حذيران ١٩٦٠ فسألته عن رأيه في هذا الموضوع فكان من نصحيته لي أن أقول: إن الجهاد اليوم ليس بفرض بناء على قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) إذ إن الجهاد في رأيه لا يتفق مع الأوضاع الدولية الحديثة لارتباط المسلمين بالمنظمات العالمية

---

(١) فقه السيرة للبوطي (ص١٣٤-١٣٥).

والمعاهدات الدولية، ولأن الجهاد هو الوسيلة لحمل الناس على الإسلام، وأوضاع الحرية ورقي العقول لا تقبل فكرةً تعرض بالقوة»[١].

إن الجهاد الإسلامي ليس عورة نجتهد في مواراتها والتزفيف عليها، وليس سوأة نبذل الوقت والجهد في الخصف عليها من التصريحات الانهزامية، وإن الحضارة الغربية هي الأولى بأن تقف من تراثها وماضيها وحاضرها هذا الموقف الذي رضيناه لأنفسنا.

فأما الماضي فلا وجه للمقارنة بين الصفحة المشرقة للأمة الإسلامية، وبين الصفحة السوداء المظلمة التي قدمتها الصليبية، وندع المستشرقة الألمانية زجريد هونكة تقارن بين الصفحتين، تقول: «عقب وصول الصليبيين إلى هدفهم المنشود (بيت المقدس) طغت حماستهم فجرفت أمامها كل السدود، وانطلقوا سيلاً بشعاً بربرياً يأتي على الأخضر واليابس، وقد أجج ذلك صيامهم ثلاثين يوما حماسة متعصبة ونذراً للرب تقرباً، ولقي هذا كله رد فعل لدى سفاكي الدماء... من فرسان الفرنجة من فرنسيين ونورمان، وجموعهم التي انحدرت في طرقات بيت المقدس تحصد الأرواح حصدا، لا تقع على إنسان إلا قتلته.. رجالا ونساء وشيوخا وولدانا.

وتذكر مصادرنا الغربية ذاتها أن ذلك الحصاد الوحشي بلغ عشرة آلاف ذبيح، ويصف المؤرخ الأوروبي ميشائيل دار سيزر كيف كان البطريرك نفسه يعدو في زقاق بيت المقدس وسيفه يقطر دما حاصداً به كل من وجد في طريقه، ولم يتوقف حتى بلغ كنيسة القيامة وقبر المسيح، فأخذ في غسل يديه تخلصا من الدماء اللاصقة بها، مردداً كلمات المزمور التالي: «يفرح الأبرار حين يرون عقاب الأشرار، ويغسلون أقدامهم بدمهم، فيقول الناس: حقاً، إن للصديق مكافأة، وإن في الأرض إلها يقضي»

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة د. وهبه الزحيلي هامش (ص٩٥) دار الفكر بيروت ط ثانية ١٩٩٨

[المزمور ٥٨: ١٠-١١]. أما الميدان الذي يتحلق قبة الصخرة والمسجد الأقصى الذي لجأ إليه معظم الأهالي المسلمين الهاربين هلعا واحتماء به، فقد تحول تحت زحف الفرنجة المدمر.. إلى حمام دماء خاض فيه مهاجمو النصارى حتى الكعبين، مواصلين الإجهاز على المسلمين، لقد كانت الحملة الصليبية الأولى.. (١٠٩٥م) تُعَدُّ المقدمة الموسيقية الحزينة لواحدة من كبريات مآسي العبث في تاريخ الإنسانية، لقد حفر ذلك اليوم حفرًا يتأبى على المحو أبدا في ذاكرة التاريخ.. ولئن كانت الحملة الصليبية الأولى قد انتهت لوقت مؤقت معلوم بالغلبة الساحقة لمقاتلي النصارى دفاعا عن المسيح، فإنها كانت في الوقت نفسه هزيمة أخلاقية مهولة سجلها تاريخ الإنسانية بحروف من الخزي.. ولقد أيقظت تلك الحملة البربرية ما أيقظت في نفوس المسلمين في شتى بقاع العالم الإسلامي.. ولن تزال تلك الحملة الصليبية الأولى بقعة عار وخزي لاصقة بالغرب مشيرة إليه بإصبع الاتهام»(١).

وتقول في موضع آخر: «نذكر هنا الملك الإنجليزي ريتشارد قلب الأسد، الذي نشأ في الغرب تنشئة الملوك الشرفاء، فقد مرغ تلك السمعة الطيبة في العار، ودأب على تلويثها بشكل مخز دائما أبدا، فبينما أقسم بشرفه لثلاثة آلاف أسير عربي أن حياتهم آمنة فإذا هو فجأة منقلب المزاج، فيأمر بذبحهم جميعا، ويحذو قائد الجيش الفرنسي حذوه سريعا، وهكذا لطخ بفعلته النكراء وسفكه تلك الدماء سمعته إلى الأبد، وضيع ثمرة انتصاره في أذيال الخزي والعار، وعلى العكس من هذا عرفنا صلاح الدين الذي أخزى قواد جيوش النصارى، فلم ينتقم قط من أسراهم النصارى الذين كانوا تحت رحمته، ردا على خيانتهم وغدرهم وفظاعتهم الوحشية، التي ليس لها حد، ولقد أخزاهم صلاح الدين مرة أخرى حين تمكن من استرداد بيت المقدس، التي كان الصليبيون قد انتزعوها من قبل بعد أن سفكوا دماء أهلها في مذبحة لا تدانيها مذبحة وحشية

---

(١) الله ليس كذلك، زيجريد هونكة، ترجمة د. غريب محمد غريب (ص٢١-٢٢)، الطبعة الثانية.

وقسوة، فإنه لم يسفك دم سكانها من النصارى انتقاما لسفك دم المسلمين، بل إنه شملهم بمروءته وأسبغ عليهم من جوده ورحمته، ضارباً المثل في التخلق بروح الفروسية العالية،.. والحق أن الفروق الحاسمة مع أتباع الملة الأخرى راسخة في تفهم كل من الإسلام والنصرانية لطبيعته وفي اختلاف تفهم كل منهما للبشر»[1].

وأما الحاضر فتكفي فيه شهادة الواقع الذي تحياه البشرية وتعانيه الأمة الإسلامية في ظل الأمم المتحدة ومجلس الأمن ومنظمات حقوق الإنسان.

ونحن نسأل الذين يمارسون الاعتذار عن الإسلام: من الذي يمارس العدوان في الحياة المعاصرة وفي ظل الحضارة الحديثة، أليسوا هم الذين وضعوا للناس ميثاق الأمم المتحدة وضمنوه المادة التي تحرم العدوان وتمنع الحرب إلا لرد العدوان؟ وهل استطاع هذا الميثاق أو حتى هذه الهيئة أن تكبح من جماح عدوانيتهم؟

ليقولوا هذا لأنفسهم، ولا يقولوه لنا، فنحن المعتدى علينا، ونحن الذين فقدنا بسبب عدوانهم علينا كل شيء حتى حق الجهاد من أجل هداية البشرية وإنقاذها من حيرتها وشقائها.

إن المجتمع البشري الآن لا يعيش في ظل شرعية دولية تحمي المستضعفين كما يحلم البسطاء، وإنما يعيش في غابة يسود فيها منطق القوة.

وإن مشكلة القوة تدخل جميع أنواع العلاقات الدولية، في الحروب والمنافسات تدخل القوة بمعناها العسكري، وفي التعاون يدخل التهديد بالقوة لقمع أحد الأطراف، يدور عالم السياسة كله حول ممارسة القوة والبحث عنها، غير أن القوة في السياسة الدولية أوضح بكثير وأقل قيودا من القوة في السياسة الداخلية، ولهذا فكثيرا ما تسمى السياسة الدولية بسياسة القوة.. ولقد أدى الدور الهام الذي تلعبه القوة في العلاقات الدولية إلى نشوء مدرسة

---

(١) السابق (ص٣٤-٣٥).

فكرية تفسر العلاقات الدولية على ضوء مفهوم القوة[١].

إن جهاد الطلب واجب على الأمة الإسلامية، ولا يسع الأمة يوم أن تملك القوة إلا أن تقوم به لإنقاذ البشرية من ضلالها وشرودها، ولدفع فتنة الشرك والكفر عن ظهر الأرض التي استخلف عليها الإنسان ليعمرها بمنهج الله وليحقق فيها سلطان شريعته، كما لا يسع الأمة في حال ضعفها وعدم قدرتها على القيام بهذا الواجب إلا أن تسعى لامتلاك القوة وامتلاك الردع؛ عملا بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

فإذا كان الأمر بعد هذا لا يزال ملتبسا على من خطف أبصارهم بريق المواثيق الدولية، فإننا نزيدهم على ما مضى ما يلي:

أولا: هب أن الإسلام لم يفرض الجهاد، وأن الأمة الإسلامية لم تخرج من الجزيرة العربية، أو حتى من المدينة المنورة، فهل كان اقتتال البشر سيتوقف وينتهي من على وجه الأرض؟ إن الواقع الذي لا ينكره عاقل هو أن البشرية لم تزل تتقاتل، وأن الأرض - مذ توقف الجهاد الإسلامي والمدّ الإسلامي - لم تزل تصبغ كل يوم بدم الإنسانية.

وليس أدل على صدق ما قلناه من الإحصائيات، التي تقول إن عدد المقتولين من الفريقين في جميع المعارك والسرايا والبعوث في العهد النبوي كانت ١٠١٨ نفسًا منهم ٢٥٩ من المسلمين و٧٥٩ من الكفار[٢] وجميعهم عسكريون، أما الذين قتلوا في الحرب العالمية الثانية وحدها في المدة من ١٩٣٩:١٩٤٥ فلم يقل عن ٥٠ مليونًا من البشر أغلبهم من المدنين والنساء والأطفال والشيوخ، وكانت الخاتمة لهذه الحرب - التي ما كان لها من سبب إلا أهواء الحكام وفساد الأنظمة- هي الهول والذعر الذي أصاب

(١) العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل ترجمة الدكتور، غازي القصبي، ط٢(ص٩٣-٩٤).
(٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبي الحسن الندوي (ص٢٩٠).

البشرية بالقنبلتين الذريتين اللتين ألقتهما أمريكا على هيروشيما ونجازاكي.

ثانيا: إذا كانوا يستنكرون على القرآن أنه شرع الجهاد من أجل حماية الدعوة إلى الله، ومن أجل تحرير الناس من قبضة الظلم التي حرمتْهم حريتَهم، وحالت بينهم وبين الحرية الدينية، ومنعتْهم حقهم في معرفة ربهم وسلوك السبيل الصحيح إليه؛ فبماذا يبررون حروبًا خاضوها لأجل تحرير الناس من الدكتاتورية وإدخالهم في الديمقراطية - كما تزعم أمريكا- وكما يدعي وزير خارجيتها السابق كولن باول الذي قال في مؤتمر صحفي مع بول بريمر: «نحن لسنا محتلين، لقد جئنا كمحررين، قد حررنا عددًا من البلدان ولا نملك شبرًا واحدًا في أي من تلك البلدان اللهم إلا حيث ندفن موتانا»[1].

أقول إن زعموا هذا، ففيم الإنكار على القرآن، إذا كانوا يعطون أنفسهم الحق في القتال والحصار والإبادة والتدمير بهدف تحرير الناس؛ فكيف يستنكرون على الإسلام أن يعطي نفسه الحق في الجهاد الشريف من أجل تحرير الناس؟!

نقول هذا مع علمنا بأن هذه الغاية التي يبررون بها حملاتهم الاستعمارية غاية منتحلة ومستعارة وليست واقعية، بل إن الواقع يكذّبها، فإن أطماع أمريكا في السيطرة على العالم، وامتصاص موارد الأمم لم تعد موضع شك؛ لذلك كانت النتيجة الصادقة للزعم الكاذب هي كما قال «لورنس كابلان» أحد المحافظين الجدد: «الحرب من أجل عراق ليبرالي تدمر حلم عراق ليبرالي»[2].

بل إن سلوكيات أمريكا وبريطانيا تؤكد أن الأطماع ليست وحدها هي الغاية، وإنما هناك غاية وراء كل الغايات، وهي تغيير ديانات الشعوب، وليس أدلّ على ذلك من الكلمة التي صدرت من الرئيس الأمريكي جورج بوش: «إنها حرب صليبية»،

(١) صحيفة القبس (١٤/ ٩/ ٢٠٠٣).
(٢) النيوزويك ٨/ ٢/ ٢٠٠٥.

هذه الكلمة التي لم تكن فلتة - كما يتصور بعض الناس- صدقتْها الأحداث؛ فقد ذكرت صحيفة «ديلي تلغراف» أن العراق يشهد الآن نشاطًا تنصيريًا من المنظمات البروتستانتية تحت غطاء إنساني، وتوزيع نحو مليون نسخة من الإنجيل باللغة العربية، بعد أن تم توزيع ٨ آلاف نسخة في الفترة الماضية، ومن أبرز المنفذين لهذا «هيئة الإرساليات الدولية» وهي أكبر طائفة بروتستانتية أمريكية[(١)].

وذكرت «النيوزويك» أن قسيسًا مرافقًا لكتيبة أمريكية ردد مع الجنود صلاة قصيرة قبل الهجوم على منزل عراقي - وليس كتيبة عراقية- بعد منتصف الليل: «يا رب هناك أشخاص أشرار في هذا المكان ساعِدْنا على قتلهم»[(٢)] كما ذكرت أيضًا أن أنصار جورج بوش من الإنجيليين يأمُلون أن تكون الحرب على العراق فاتحة لنشر المسيحية في بغداد[(٣)].

ثالثا: ليس بين الجهاد الإسلامي وبين غيره من الحروب التي طحنت البشرية ولم تزل تطحنها وجه للمقارنة، لا في المنطلقات ولا في الأساليب ولا في الغايات ولا في النتائج، فالأمة الإسلامية لم تعرف قطّ - في تاريخ جهادها الطويل- تلك المنطلقات التي أخرجت جيوش الإبادة من القارة الأوروبية، والقارة الأمريكية، ولم تعرف تلك العصبيات التي مزقت كيان الإنسانية، كالعصبية النازية، والعصبية الفاشية والعصبية للشيوعية الحمراء، والعصبية للدم الأنجلوسكسوني، كلا... لم تعرف أمة الإسلام - قطّ- شيئا من ذلك؛ لأن القرآن ربّاها - من أول يوم- على أن البشر سواسية لا يتفاضلون إلا بالإيمان والعمل الصالح، ولأن القرآن غَرَسَ فيها الرحمة وجعلها المنطلق الأول للتحرك بهذا الدين دعوة

---

(١) الـ (ديلي تلغراف) ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٣.
(٢) النيوزويك ١٨/ ١١/ ٢٠٠٣.
(٣) النيوزويك ١١/ ٣/ ٢٠٠٣.

وبلاغًا ثم مواجهة وجهادًا؛ قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وتأتي التضحية منطلقًا ثانيًا بعد الرحمة، فهؤلاء الرحماء الذين امتلأت قلوبهم بالخير، وفاضت نفوسهم بالحنان يحملون أرواحهم على أكفّهم، ويخوضون الحمام مقبلين غير مدبرين؛ لا لمطمع ولا مأرب وإنما ليصل نور الله إلى خلق الله؛ لذلك قال رِبْعِيُّ بن عامر عندما سأله رستم: ما الذي أخرجكم من بلادكم وجاء بكم إلى بلادنا؟ قال: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة».

أما الغاية من الجهاد الإسلاميّ فهي أشرف الغايات، إنها ليست إلا إماطة الفتنة عن وجه الأرض كلها؛ لتدين البشرية لله وحده بلا شريك، هذه الغاية هي التي صرّح الله عز وجل بها في قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٣٩].

هذه هي الغاية من فريضة الجهاد، ليست غاية استعمارية، وليست دعمًا لنظام على حساب نظام، وليست للقتل ذاته، ولا للغلب والكبرياء، ولا لحمية جاهلية.

وليست الغاية من فريضة الجهاد التي تقوم بها الدولة الإسلامية فرض الدين على الناس بالقوة، وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله نصٌّ يدل على ذلك، وإنما غاية الجهاد هي إماطة الفتنة التي تمارسها الإمبراطوريات على الشعوب؛ حتى تتحرر هذه الشعوب، ويمتهد بذلك السبيل لدخولها في دين الله عن طواعية واختيار، إذا ما رأت الآيات، وخلي بينها وبين كتاب الله ﷻ لتسمع خطاب السماء، فالجهاد ينتج للناس حرية العقيدة، ويكسر الحواجز التي تعيق وصول الحق إليهم، ويسقط الحواجز التي تحول بينهم وبين رؤية الحق ومعرفته.

أما من ناحية الأسلوب فلقد شهد التاريخ أن جهاد الأمة الإسلامية كان هو الوحيد الذي تمتع بالطهارة والشرف، وقد تجلَّى هذا في صور كثيرة، منها أن المسلمين ما كانوا يقاتلون قومًا حتى يُعلنوهم بالدعوة إلى الإسلام ويخيروهم صراحة وبلا أدنى مخادعة بين ثلاث: إما أن يدخلوا في الإسلام فيذهب المسلمون عنهم، ويكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وإما أن يدخلوا في الطاعة لدولة الإسلام وحكم الإسلام، وعندئذ يذهب المسلمون عنهم على أن يعطوا الجزية وهي التزامٌ ماليٌّ أقل من الالتزامات المالية التي يؤديها المسلمون في صورة الزكاة وغيرها، وإما أن تكون الحرب حتى يحكم الله بين الفريقين، وهذه السنة ظاهرة في التاريخ الإسلامي كله، والأدلة على ثبوتها كثيرة من السنة القولية والعملية ومن عمل الصحابة ومن بعدهم.

ومن هذه الصور المشرقة أن المسلمين إن كان بينهم وبين أمة من الأمم عهد وميثاق، وآنس المسلمون من معاهديهم خيانة فلا يحل لهم أن يبدأوهم بنكث العهد، بل عليهم أن يعلنوهم بانقضاء العهد الذي كان بينهم حتى يكون الفريقان مستويين في العلم بانتهاء العهد، وهذا السلوك تلقاه المسلمون أمرًا مباشرًا من القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ۝٥٨﴾ [الأنفال: ٥٨]، وقد نهى الله المسلمين أن يتخذوا أيمانهم دَخلاً بينهم؛ لئلا يكونوا قدوة للناس في نقض العهود، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلَۢا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌۢ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُواْ ٱلسُّوٓءَ بِمَا صَدَدتُّمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٩٤﴾ [النحل: ٩٤].

ومن هذه الصور المشرقة أن الرسول ﷺ كان يأمر المسلمين مع كل غزوة ومع كل بعث بأن يلتزموا بالحرب النظيفة، فعَنْ سُلَيْمَانَ بن بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ اغْزُوا، وَلَا تَغُلُّوا وَلَا

تَغْدِرُوا وَلَا تَمْثُلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا ....»[١]

وكان يقول لهم: «إِنَّ اللهَ عز وجل لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ بِإِذْنٍ وَلاَ ضَرْبَ نِسَائِهِمْ وَلاَ أَكْلَ ثِمَارِهِمْ...»[٢]

وكان أبو بكر يقول لجيوشه مثل هذا الكلام ويحذرهم من قتل الرهبان أهل الصوامع: «...وَإِنَّكُمْ سَتَجِدُونَ أَقْوَامًا قَدْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ فِي هَذِهِ الصَّوَامِعِ فَاتْرُكُوهُمْ وَمَا حَبَسُوا لَهُ أَنْفُسَهُمْ»[٣] ولقد التزم المسلمون بهذه التعاليم، ولقد حمل التاريخ لنا وللناس إلى يوم الدين حكايات عن عظمة المعاملة الإسلامية في الحروب، إلى حد أن المسلمين كانوا يتركون لأسرى بدر الركائب ويمشون هم سيرًا على الأقدام، ويعطونهم الخبز بينما يكتفون هم بشيء من التمر ولقد شهد بهذا كثير من مؤرخي الغرب وعلمائهم المعتدلين.

رابعا: قالوا إن الجهاد الإسلامي كان لأجل إكراه الناس على الإسلام، وهذا يتنافى مع الحرية الدينية التي هي حق من حقوق الإنسان.

وهذا اتهام ظالم، وقول غير صحيح، فالجهاد لم يفرض لأجل إكراه الناس على الدخول في الإسلام، وما أكره المسلمون - يومًا- أحدًا من الناس على الدخول في الإسلام، وهؤلاء الذين زعموا هذه المزاعم - إن لم يكونوا مروجين للأباطيل- فقد

---

(١) صحيح: سبق تخريجه صـ ٥٣٦

(٢) حسن: رواه أبوداود في السنن ك الخراج والإمارة والفيء باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا في التجارات برقم(٢٦٥٦) (ج٤ص١٨٥٤)، والطبراني في الأوسط برقم(٧٤١٩) (ج٨ص٣٨٨٤)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب لا يدخلون مسجدا بغير إذن برقم(١٧٢٣٢) (ج٢٥ص١٢٤١٨)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم(٨٨١) (ج١ص٣٠٩) وحسنه الألباني في السلسة الصحيحة برقم(٨٨٢).

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى باب من اختار الكف عن القطع والتحريق .... برقم (١٧٩٠٤) (ج٩ص٨٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق برقم(٧٦١٧) (ج٢٩ص١٤٤٨٦)، وابن جرير في تاريخه برقم(٩٦٣) (ج٤ص١٨٦٤).

يكون هذا الوهم جاءهم من قبل أن المسلمين ما فتحوا بلدًا من البلدان إلا سرعان ما تحول أهلها إلى الدين الجديد، والواقع أن الناس دخلوا في دين الإسلام سراعًا؛ لسببين، الأول: أن الدين الإسلامي هو الحق الذي طالما تاقت إليه البشرية المعذبة، وهو العش الآمن الذي أوت إليه فطرة الخلق بعد طول حيرتها، السبب الثاني: المعاملة الحسنة العادلة من المسلمين لشعوب البلاد المفتوحة. وشهادات المعتدلين من كتاب الغرب أصدق دليل على هذا- وإن كان التاريخ ذاته يكفينا- وقد سُقْت آنفًا كلام المؤرخ «غوستاف لوبون» وهذا قول آخر للمستشرقة الألمانية: «زغريد هونكة» تقول فيه: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود -الذين لاقوا قَبْل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها- سُمح لهم جميعًا دون أيّ عائق يمنعهم ممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال ومتى؟ ومن ذا الذي لم يتنفس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ، وبعد فظائع الأسبان واضطهاد اليهود؟ إن السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا أنفسهم في شئون تلك الشعوب الداخلية، فبطريرك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف»[1].

ويقول عوستاف لوبون: «في كتابه حضارة العرب»: «إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار الإسلام، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في دياناتهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانيةِ الإسلامَ، واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدالة التي لم يكن للناس عهد بمثلها، ولما كان عليه

(١) شمس العرب تسطع على الغرب، لـ (زغريد هونكة) ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي (ص٣٦٤).

الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»[١].

وهناك عشرات الشهادات لكتّاب غربيين مختلفي الجنسيات يؤكدون أن المسلمين لم يكرهوا أحدًا على الدخول في الإسلام.

والقرآن الكريم لم يذكر قط في غايات الجهاد إكراه الناس على الدخول في الإسلام، بل قرر في سورة البقرة - وهي مدنية- أن لا إكراه في الدين، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ويؤكد القرآن في مواضع عديدة أن الرسول ليس عليه إجبار الناس على الدخول في الإسلام، وليس هو بمسيطر عليهم، وإنما هو مبلّغ عن الله ﷻ وحسب، وعليه أن يقول الحق فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، قال تعالى: ﴿نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴿٤٥﴾﴾ [ق: ٤٥]، ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ﴿٢١﴾ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢]، ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩].

وبعد..

فإن قوة أدلة الفريق الأول وضعف ما ورد عليها من اعتراضات، وضعف أدلة الفريق الثاني وقوة ووجاهة ما ورد عليها من اعتراضات، مع ما قدمنا في مبحث الترجيح هذا من تصحيح للمفاهيم المتعلقة بالجهاد، كل هذا ينتج لنا النتائج الآتية:

١- رجحان القول بأن جهاد الطلب واجب، وبأن الدولة الإسلامية مأمورة بالقيام به في حال قدرتها عليه، وبأن الهدف من وجوب هذا النوع من الجهاد هو إماطة فتنة الشرك والكفر، والتمكين لدين الله في الأرض، وتحرير الناس من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد.

---

(١) حضارة العرب لـ: غوستاف لوبون(ص١٢٧).

٢- بطلان القول بأن الجهاد الإسلامي لم يشرع إلا لدفع العدوان ورد المعتدين.

٣- بطلان القول بأن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو السلم.

ويبقى شيء واحد، وهو: هل يصح أن نقول إن الأصل في علاقة الدول الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو الحرب؟

إننا نوافق الفريق الأول في أن الجهاد لم يشرع فقط لرد العدوان ودفع المعتدين وإنما شرع لذلك ولأمر آخر أكثر منه أهمية وألصق منه بطبيعة هذا الدين وبطبيعة هذه الأمة ووظيفتها وهو نشر الإسلام وإدخال الناس فيه، وهذا هو الذي تدل عليه النصوص من القرآن والسنة، ونوافقهم كذلك في أن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ليس هو السلم؛ لأن هذا القول يفضي إلى تعطيل الجهاد ومن ثم تأخير البيان وإهدار أمانة إبلاغ هذا الدين للعاملين.

ولكن الذي نتوقف فيه معهم هو القول بأن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو الحرب؛ لأن هذا القول لا يعبر بدقة عن وضع الدولة الإسلامية، ولا يعكس بصدق صورة الجهاد الإسلامي.

فالدولة الإسلامية حاملة لرسالة سماوية، ومنفذه لشريعة ربانية، ومقررة لسيادة إلهية، وهي مكلفة بحمل البشرية، بالدعوة والبيان ثم بالسيف والسنان على قبول الرسالة وتنفيذ الشريعة والخضوع والدينونة للسيادة، هذا هو وضع الدولة الإسلامية.

أما صورة الجهاد الإسلامي فتتمثل في أنه وسيلة لا غاية، ومن شأن الوسيلة أن تكون محكومة لا حاكمة.

ولقد حاول بعض الباحثين أن يجد صياغة لا تتعارض مع القول بوجوب جهاد الطلب والابتداء، ولا يترتب عليها القول بأن الأصل هو السلم، ولا ينتج عنها تعطيل

الجهاد أو تأخير البلاغ، وتكون معبرة عن وضع الدولة الإسلامية بين أمم الأرض؛ فقالوا، إن الأصل هو الدعوة إلى الله عز وجل (١).

وأحسب أنهم قد استفرغوا وسعهم في البحث حتى إذا ما اقتربوا كثيرا من الحقيقة ولم يعد بينهم وبينها سوى ضربة معول قبضوا أيدهم وقنعوا بها بذلوه.

إن الدعوة إلى الله تعالى هي أصل العلاقة بين الأمة الإسلامية والأمم غير الإسلامية، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والدولة الإسلامية باعتبارها من الأمة الإسلامية داخلة معها في هذا الأصل ومشاركة لها فيه، ولكنها تختص بشيء آخر يتعلق بوظيفتها؛ هذا الشيء هو الذي يرسم السياسة الخارجية لها ويحدد طبيعة العلاقة مع الدول والأنظمة.

هذا الشيء نستطيع أن نلتمسه إذا نحن أعدنا النظر في الغاية التي ينتهي إليها الجهاد، وهي التي اشترك في تحديدها ورسم معالمها آيتان: الأولى قول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. والثانية قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

فالغاية كما توضحها الآيتان هي إماطة فتنة الكفر وإحلال سيادة الدين، وذلك إن لم يتحقق بالدخول في الإسلام فإنه يتحقق بالدخول في الطاعة لدولة الإسلام.

ومعنى هذا أن الغاية هي باختصار (تحقيق السيادة)، سيادة الدين وسيادة الشرع، وسيادة المنهج الرباني، وسيادة الدولة التي تخضع للدين وتستظل بالشرع وتسير وفق المنهج الرباني.

هذه الغاية هي الأولى بأن تكون هي أصل العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول

---

(١) انظر: الدولة الإسلامية، تقي الدين البنهاني (ص١٤٨-١٤٩)، والعلاقات الدولية في الشريعة والقانون للهميم (ص١٧-٢١).

غير الإسلامية؛ لأنها قد تتحقق بدون جهاد، ولأنها إن تحققت بالجهاد - وهو الغالب طبعاً - فإنه يتوقف عندها ولا يتجاوزها.

لذلك نقول إن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية هو (تحقيق السيادة للدين)، وأحسب أن ما آل إليه أمر الجهاد في صدر الإسلام هو هذا، يقول ابن القيم بعد أن شرح مراحل الجهاد:

«فاستقر أمر الكفار معه بعد نزول براءة على ثلاثة أقسام: محاربين له، وأهل عهد، وأهل ذمة، ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام؛ فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة، والمحاربون له خائفون منه، فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن، وخائف محارب»[1].

وعلى ضوء هذا الأصل ترسم الدولة الإسلامية سياستها الخارجية، فإن كانت في وضع يؤهلها لتحقيق سيادة الدين على العالمين خيرت الأمم بين الدخول في الإسلام أو الدخول في الطاعة لدولة الإسلام بدفع الجزية والالتزام بأحكام الشرع، فإن أبت أمة أن تختار أحدهما جاهدتها حتى ترغمها على الرجوع إلى أحد هذين الخيارين، وإن كانت في حال ضعف حققت سيادة الشرع على أرضها، وهي تعتقد وجوب إدخال العالمين تحت سلطانه، وعليها أن تسعى في الإعداد وتجتهد في التجهيز لتتمكن من بسط هذه السيادة على الأرض كلها.

والقول بأن الأصل هو تحقيق السيادة للدين لا يتنافي مع وجوب جهاد الطلب؛ لأن جهاد الطلب هو الوسيلة لتحقيق سيادة الدين؛ فهما متلازمان وليسا متنافيين.

والله تعالى أعلم.

---

(١) زاد المعاد (٣/ ١٦٠).

الفَصْلُ الثّانِي

الحكم الشرعي لمعاهدات السلام مع دار الحرب

تمهيد

عندما تحدث الفقه الإسلامي عن الجهاد وعن العلاقات الدولية للدولة الإسلامية فيما سمى في بعض كتب الفقه بالسير،لم يهمل الأحكام المتعلقة بالحالة السلمية بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول والكيانات؛ فحدثنا هذا الفقه عن الهدنة أو الموادعة، وحدثنا عن الأمان، وعن أحكام المستأمنين وأهل الذمة، وفصل في ذلك تفصيلًا، وانطلق في تفصيله لهذه الأحكام من نصوص صريحة من القرآن والسنة، ومن أحداث صحيحة من السيرة والتاريخ الإسلامي، ومن نظرٍ صائبٍ مبنيٍّ على مراعاة المصالح والمفاسد والمآلات ومراعاةِ مقاصد الشريعة.

غير أن ما حدث في الواقع المعاصر من ممارسات، وما أثير فيه من شبهات استدعى نظرًا جديدًا يراعي جانب التطبيق، ويعيد صياغة الأحكام والشروط بالشكل الذي يزيل الغبش ويميط الشبهات ويحول دون التخبط في تنزيل الأحكام على الواقع.

إن معاهدات السلام التي أُبرمت في العصر الحديث، وما صدر على أثرها من فتاوى، بعضها يؤيد وبعضها يعارض، هو الذي سوَّغ اعتبار مسألة المعاهدات السلمية من النوازل، والبحثَ فيها على أنها من المستجدات، برغم وجود الأصل الفقهي لها في التراث الفقهي القديم.

وهذه المسألة هي التي نُعْنَي بها في هذا الفصل.

المبحث الأول
التعريفات

المطلب الأول: التعريف اللغوي

أولا: تعريف السلم والسلام:

إن أصل مادة السلام تأتي من الفعل الثلاثي سَلَمَ، والمشتقات منه تأتي لمعان متعددة، لكنها جميعًا تدور حول مفهوم: الاستسلام، والطاعة، والخضوع، والصلح، وترك الحرب والمنازعة، والسلم، والأمان.

والسلم بالكسر وبالفتح: الصلح، والتسالم:التصالح، والمسالمة:المصالحة[1].

وبمراجعة لسان العرب فإننا نجد أن المعاني ودلالتها لكلمة السلم تتمحور حول الآتي:

١- علامة المسالمة- أي ظهور بوادر لغياب الحرب أو توقفها، فالجنود لا يزالون في الميدان، والقادة مقبلون على ترتيبات السلام التي قد لا تصل إلى نهايتها صلحًا فتبقى حالة الحرب قائمة.

٢- الصلح بين جماعتين ففي كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار حين مقدمه المدينة نص على: «إن سلم المؤمنين واحد لا يسالم مؤمن دون مؤمن» أي لا يصالح واحد دون أصحابه، وإنما يقع الصلح بينهم وبين عدوهم باجتماع ملئهم على ذلك.

٣- الحياد بمعنى عدم وجود تعامل أو علاقة بين طرفين كما في قوله تعالى:

---

(١) الفائق في غريب الحديث محمود بن عمر الزمخشري ت على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ٢/ ٢٦ دار المعرفة بيروت، لسان العرب (٤/ ٦٦٢).

﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا ۝٦٣﴾ [الفرقان: ٦٣]، أي: لا خير بيننا وبينكم ولا شر، وليس السلام هنا هو المستعمل في التحية.

٤- الاستسلام وإظهار الخضوع والانقياد، وهي حالة الهزيمة التي يفرضها الغالب(١).

ولقد وردت كلمة السلم، في القرآن الكريم في مواضع متعددة وبمعان متعددة:

١- الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]، أي: يدخلون في الإسلام ويلتزمون أحكامه.

٢- الهدنة وعدم الرغبة في القتال، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ۝٣٥﴾ [محمد: ٣٥]. فهنا قطاع من المؤمنين يرغبون في السلام والمهادنة مع الأعداء؛ لأن القتال يهدر الدماء أو لأنهم جبناء، كما وردت بمعنى الهدنة من جانب الأعداء، كما في قوله تعالى: ﴿۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١].

٣- ووردت أيضا بمعنى الكف والصلح، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۝٩٠﴾ [النساء: ٩٠]، فهؤلاء لم يتعرضوا لحركة المسلمين بالدعوة في الجزيرة العربية، وتركوهم يتحركون دون أن يتعرضوا لهم، فهنا لا ينبغي للمسلمين أن يتعرضوا لهم لأن السلم قاعدة لكي يبقى الجهاد ماضيًا.

٤- ووردت بمعنى كونها قرينة على الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]، أي: قال السلام عليكم، وهو يدل على إسلامه ظاهرًا.

---

(١) انظر: لسان العرب (٤/ ٦٦٢) وما بعدها

ثانيا: تعريف الصلح (لغة):

اسم مصدر لـ (صالحهم مصالحة وصِلاحًا بكسر الصاد)، وهو يُذَكَّر ويؤنث ومعناه السِّلم[١].

ثالثا: تعريف المعاهدة (لغة):

المعاهدة أصلها الاحتفاظ بالشيء، وإحداث العهد به، فمن ذلك قولهم عهد الرجل يعهد عهدًا، وأهل العهد هم المعاهدون، والمصدر معاهدة على وزن مفاعلة[٢].

رابعا: تعريف الموادعة (لغة):

الموادعة حقيقتها المتاركة، أي أن يدع كل واحد منهما ما هو فيه ... وتوادع القوم: أعطى بعضهم بعضًا عهدًا، وكله من المصالحة ... وتوادع الفريقان: أعطى كل منهم الآخرين عهدًا ألَّا يغزوهم[٣].

خامسا: تعريف الهدنة (لغة):

الهدنة مشتقة من الهدون، وهو السكون؛ لأن بها تسكن الفتنة، يقال: هدنت الرجل وأهدنته إذا سكنته، والهدن: السكن، وهادنته: صالحته[٤]، والمهادنة على وزن مفاعلة: المصالحة والمسالمة والموادعة.

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٥/ ٣٧٤)، مقاييس اللغة لابن فارس (٣/ ٣٠٣).

(٢) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ١٧٦)، والأسماء واللغات للنووي (٤/ ٤٨).

(٣) انظر لسان العرب (٩/ ٢٥٦)

(٤) انظر لسان العرب (٩/ ٥٨-٥٩)، والمعجم الوسيط (ص٩٧٨)، وصبح الأعشي في صناعة الإنشاء للقلشندي أحمد بن عليّ ت: د يوسف علي طويل (١٤/ ٢) وما بعدها - دار الفكر دمشق ط أولى ١٩٨٧

المطلب الثاني: التعريف الشرعي الاصطلاحي

السلم في حقيقته الشرعية لا يبعد عن حقيقته اللغوية، لذا عرفوه في الشرع بأنه: الصلح، وقد عرفته الموسوعة الفقهية الكويتية بأنه: «ترك الجهاد مع الكافرين بشروطه»[١]، ويلاحظ على هذا التعريف أنه لم يلتزم الدقة في استعماله للفظ الجهاد، والأَوْلى استعمال لفظ القتال؛ لأن السلم ترك للقتال لا للجهاد؛ إذْ الجهاد يتحقق عند عدم القتال بالكلمة وبالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، والجهاد أعم من القتال.

وأفضل تعريف للسلم وأدقه يُلتمس من تعريف الفقهاء للهدنة؛ على اعتبار أن مصطلحات السلم والهدنة والموادعة والمهادنة والمعاهدة والمصالحة كلها في استعمال الفقهاء بمعنى واحد[٢].

وهذه بعض التعريفات للهدنة.

١- أن يعقد الإمام أو نائبه عقدًا على ترك القتال مدة[٣].

٢- أن يعقد لأهل الحرب عقدًا على ترك القتال مدة بعوض وبغير عوض[٤].

٣- عقد إمام أو نائبه على ترك القتال مع الكفار مدة معلومة[٥].

٤- مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معنية بعوض أو غيره[٦].

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٣٠).

(٢) انظر: الإنصاف علي بن أحمد بن سليمان المرداوي (٤/ ٢١١) دار إحياء التراث العربي بيروت، مغني المحتاج (٦/ ٨٦)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٠٤)، أسنى المطالب شرح روض الطالب زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (٤/ ٢٢٤)، دار الكتاب الإسلامي، المغني (٩/ ٢٣٨).

(٣) الإنصاف للمرداوي (٤/ ٢١١).

(٤) المغني (٩/ ٢٣٨).

(٥) شرح منتهى الإرادات منصور بن يونس البهوتي(١/ ٦٥٥) عالم الكتب بيروت

(٦) أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/ ٢٢٤)، وشرح البهجة (٥/ ١٤٨).

٥- مصالحة الحربيين على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره[1].

٦- توافق إمام المسلمين والحربيين على ترك القتال بينهم مدة لا يكون فيها تحت حكم الإسلام[2].

٧- عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدة ليس فيها تحت حكم الإسلام[3].

٨- متاركة أهل الحرب مدة معلومة لمصلحة[4].

٩- مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره[5].

١٠- المعاهدة والصلح على ترك القتال يقال: توادع الفريقان: تعاهدا على ألا يغزو كل واحد منهما صاحبه[6].

ونحن إذا نظرنا إلى هذه التعريفات لا نرى بينها فروقًا جوهرية، فهي متقاربة، وتؤدي في النهاية إلى معنى واحد، كل ما في الأمر أن بعضهم أدخل في التعريف بعض شروط الهدنة، كإدخال الصنعانيّ قيدَ المصلحة، وإدخال الحنابلة لشرط العاقد وهو أن يكون الإمام أو نائبه، ولست أرى أن إدخال بعض الشروط في التعريف يفيد؛ لأنه إما أن ندخل الشروط جميعها، وإما أن نتركها ونشير إليها إجمالا، وهو الأفضل للاختصار الذي تتطلبه التعريفات.

كذلك إضافة عبارة (بعوض أو غيره)، التي ذكرت في بعض التعريفات لا داعي لها؛ لأنها لا تفيد كثيرًا في تحديد معنى المصطلح.

لكن الزيادة التي ذكرها المالكية هي الجديرة بألّا تُهمل في التعريف، وهي عبارة «لا

(١) مغني المحتاج (٦/ ٨٦)، وانظر تحفة المحتاج (٩/ ٣٠٤).

(٢) فتح العلي المالك، محمد بن أحمد بن محمود عليش (١/ ٣٩٢) دار المعرفة بيروت

(٣) شرح حدود ابن عرفة محمد بن قاسم الرصاع (ص١٤٤) المكتبة العلمية

(٤) سبل السلام للصنعاني ٤/ ٩٤

(٥) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٣٠).

(٦) بدائع الصنائع (٧/ ١٠٨).

يكونون فيها تحت حكم الإسلام»، لأنها تميز عقد الهدنة عن عقد الذمة الذي يدخل فيه عاقدوه تحت حكم الإسلام ويذعنوا فيه للدولة الإسلامية.

لذلك يمكن أن نعرف عقد السلم أو الهدنة أو الموادعة بأنه: «عقد بين الدولة الإسلامية ودولة غير إسلامية على ترك القتال بشروطه التي حددتها الشريعة الإسلامية، لا تكون به هذه الدولة تحت الحكم الإسلامي».

أما في القانون الدولي فتعرف معاهدة السلام بأنها: «اتفاق دولي توافق بمقتضاه الدول المتحاربة على إنهاء حالة الحرب القائمة وعلى إعادة السلام»[1].

(١) مبادئ القانون الدولي، د. محمد حافظ غانم (ص٧٨٧)، ط، مطبعة النهضة الجديدة مصر ١٩٦٧م.

المبحث الثاني

الحكم الشرعي لمعاهدة السلام

عقد الهدنة جائز بشروطه الشرعية، عند كافَّة المذاهب الإسلامية «الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، والزيدية[5]، والإمامية[6]، والأباضية[7]، وغيرهم[8]» وقد نُقل الإجماع على جوازاها بالشروط المقررة عند العلماء [9]، لكن دعوى

---

(١) المبسوط للسرخسي (١٠/ ٨٦)، بدائع الصنائع (٧/ ١٠٨)، ونصب الراية (٤/ ٢٣٩)، شرح السير الكبير (٤/ ١٦٨٩) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق عثمان بن عليّ الزيلعيّ ٣/ ٢٤٥ دار الكتاب الإسلامي بيروت، العناية شرح الهداية محمد بن محمد بن محمود البابرتي ٥/ ٤٥٥ دار الفكر بيروت، الجوهرة النيرة لأبي بكر بن محمد بن عليّ الحدادي العبادي ٢/ ٢٥٩ المطبعة الخيرية.

(٢) التاج والإكليل ٤/ ٦٠٥، شرح مختصر خليل محمد بن عبد الله الخرشي (٣/ ١٥٠) دار الفكر بيروت بداية المجتهد (١/ ٥١٢)، أشرف المسالك (١/ ١١٣) حاشية الصاوي على الشرح الصغير – أبو العباس أحمد الصاوي ٢/ ٣١٧ دار المعارف.

(٣) أسنى المطالب (٤/ ٢٢٤)، مغني المحتاج (٦/ ٨٦)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٠٤) حاشية الجمل – سليمان بن منصور العجيلي المصري ٥/ ٢٢٨ دار الفكر بيروت، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج – محمد بن شهاب الدين الرملي ٨/ ١٠٦.

(٤) الإنصاف (٣/ ٢١١)، كشاف القناع عن متن الإقناع منصور بن يونس البهوتي(٣/ ١١١) دار الكتب العلمية بيروت، شرح منتهى الإرادات منصور بن يونس البهوتي (١/ ٦٥٥) عالم الكتب

(٥) التاج المذهب لأحكام المذهب – أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني (٤/ ٤٤٩) مكتبة اليمن، البحر الزخار – أحمد بن يحيى بن المرتضي (ص٤٤٦–٤٤٧) دار الكتاب الإسلامي.

(٦) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام جعفر بن الحسن الهذلي(١/ ٣٠٣–٣٠٤) مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان.

(٧) جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام للمسالمي (ص٦٠٣).

(٨) انظر: سبل السلام (٤/ ٦٩)، الدرر البهية (١/ ٣٣٩)، نيل الأوطار ٨/ ٣٥١ وما بعدها

(٩) انظر: أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/ ٢٢٤)، البحر الزخار (ص٤٤٦)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٣٢).

الإجماع يردها أن الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم قالوا بأن المهادنات كلها منسوخة [(١)].

ومن أدلة جواز الهدنة «أو المهادنة أو الموادعة أو عقد السلم أو معاهدة السلام» بالشروط الشرعية، ما يلي:

١ - قول الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾﴾ [الأنفال: ٦١]، أي: وإن مالوا إلى مسالمتك ومتاركتك الحرب - إما بالدخول في الإسلام وإما بإعطاء الجزية وإما بموادعة ونحو ذلك من أسباب السلم والصلح - فمِلْ إليها وابذل لهم ما مالوا إليه من ذلك وسألوكَه [(٢)].

وقد اختلف العلماء والمفسرون في هذه الآية: أهي محكمة غير منسوخة أم هي منسوخة، فقال بعضهم هي منسوخة بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[التوبة: ٥]، وقال آخرون منسوخة بقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾[محمد: ٣٥].

وقيل بل هي ناسخة لها، والراجح أن هذه الآيات ليس فيها نسخ، وأن كل آية منها نزلت على حال للمسلمين؛ فيُعمل بكل آية منها في الحال المشابهة لما نزلت عليه.

يقول الإمام الطبري بعد أن نقل قول القائلين بالنسخ: «فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله من أن هذه الآية منسوخة فقول لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل، وقد دللنا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه، فأما ما كان بخلاف ذلك فغير كائن نسخًا» [(٣)].

وقال الإمام الجصاص، بعد أن ذكر خلاف العلماء في النسخ قال: « قد كان النبي ﷺ

---

(١) انظر المحلي لابن حزم (٧/ ٣٥٧-٣٥٨).

(٢) تفسير الطبري (م٦ ج ١٠ ص ٤٣-٤٤).

(٣) تفسير الطبري (م٦ ج ١٠ ص ٤٥).

عاهد حين قدم المدينة أصنافًا من المشركين منهم النضير وبنو قينقاع وقريظة، وعاهد قبائل من المشركين، ثم كانت بينه وبين قريش هدنة الحديبية، إلى أن نقضت قريش ذلك العهد بقتالها خزاعة حلفاء النبي ﷺ ولم يختلف نقَلة السير والمغازي في ذلك، وذلك قبل أن يكثر أهل الإسلام ويقوى أهله، فلما كثر المسلمون وقوي الدين أُمر بقتال مشركي العرب، ولم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف بقوله ﷻ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، وأُمر بقتال أهل الكتاب حتى يُسلموا أو يعطوا الجزية بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]، ولم يختلفوا أن سورة براءة من أواخر ما نزل من القرآن وكان نزولها حين بعث النبي ﷺ أبا بكر على الحج في السنة التاسعة من الهجرة، وسورة الأنفال نزلت عقيب يوم بدر، بين فيها حكم الأنفال والغنائم والعهود والموادعات ... وما ذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها فحكم ثابت أيضًا، وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين، فالحال التي أُمر فيها بالمسالمة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم، والحال التي أُمر فيها بقتل المشركين ويقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم»(١).

وقال الإمام القرطبي: «إذا كان المسلمون على عزة وقوة ومنعة، وجماعة عديدة، وشدة شديدة فلا صلح، كما قال: فلا صلح حتى تُطعن الخيل بالقنا وتُضرب بالبيضِ الرقاقِ الجماجمُ.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ١٠٣-١٠٤).

وإن كان للمسلمين مصلحة في الصلح - لنفع يجتلبونه أو ضرر يدفعونه - فلا بأس أن يبتدئ المسلمون به إذا احتاجوا إليه، وقد صالح رسول الله ﷺ أهل خيبر على شروط نقضوها فنقض صلحهم، وقد صالح الضمري وأكيدر دومة وأهل نجران، وقد هادن قريشًا لعشرة أعوام حتى نقضوا عهده. وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل التي شرعناها سالكةً، وبالوجوه التي شرحناها عاملةً........»(١).

ويقول الإمام ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾[محمد: ٣٥].

﴿فَلَا تَهِنُوا﴾ أي لا تضعفوا عن الأعداء ﴿وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾ أي المهادنة والمسالمة ووضع القتال بينكم وبين الكفار في حال قوتكم وكثرة عَددكم وعُددكم ولهذا قال: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[محمد: ٣٥]، أي في حال علوكم على عدوكم، فأما إذا كان الكفار فيهم قوة وكثرة بالنسبة إلى جميع المسلمين ورأى الإمام في المهادنة والمعاهدة مصلحةً فله أن يفعل ذلك، كما فعل رسول الله ﷺ حين صده كفار قريش عن مكة ودعوه إلى الصلح ووضع الحرب بينهم وبينه عشر سنين، فأجابهم ﷺ إلى ذلك (٢).

وقال الإمام أبو بكر بن العربي: « أما قول من قال: إنها منسوخة بقوله: «فاقتلوا المشركين» فدعوى، فإن شروط النسخ معدومةٌ فيها، كما بيناه في موضعه، وأما من قال: إن دعوك إلى الصلح فأجبهم فإن ذلك يختلف الجواب فيه؛ وقد قال الله: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[محمد: ٣٥]، فإذا كان المسلمون على عزة، وفي قوة ومنعة، ومقانب عديدة، وعُدة شديدة فلا صلح حتى تطعن الخيل بالقنا، وتضرب بالبيض الرقاق الجماجم، وإن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لانتفاع يجلب به، أو ضر يندفع

---

(١) تفسير القرطبي (٥/ ٢٨٧٩).
(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ١٧٥-١٧٦).

بسببه فلا بأس أن يبتدئ المسلمون به إذا احتاجوا إليه، وأن يجيبوا إذا دُعوا إليه »[(١)].

٢- الدليل الثاني: على جواز الهدنة أن رسول الله ﷺ في عام الحديبية هادن قريشًا؛ وتعاهد معها على وضع الحرب عشر سنين، وقد رويت أخبار هذه المعاهدة في كتب الحديث والسيرة[(٢)].

٣- الدليل الثالث: عن الزهري عن ابن المسيب قال "لما كان يوم الأحزاب حُصر النبي ﷺ وأصحابه بضع عشرة ليلة حتى خلص إلى كل امرئ منهم الكرب، وحتى قال النبي ﷺ **اللهم إني أنشدك عهدك ووعدك، اللهم إنك إن تشأ لا تعبد**، فبينا هم على ذلك أرسل النبي ﷺ إلى عيينة بن حصن بن بدر: **أرأيت إن جعلت لكم ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الأحزاب؟** فأرسل إليه عيينة إن جعلت لي الشطر فعلت فأرسل النبي ﷺ إلى سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فأخبرهما بذلك، فقالا: إن كنت أُمرت بشيء فامض لأمر الله، قال: لو كنت أُمرت بشيء ما استأمْرتكما، ولكن هذا رأي أعرضه عليكما، قالا: فإنا نرى أن لا نعطيهم إلا السيف"[(٣)].

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٩١-٣٩٢).

(٢) رواها البخاري ك الشروط باب الشروط في الجهاد ... برقم"٢٥٤٣"(ج٥ص٢١١٢)، والإمام أحمد في المستد برقم"١٨٥٢٨" (ج١٦ص٧٦٠٨)، وابن أبي شيبة في المصنف ك المغازى باب غزوة الحديبية برقم"٣٦١٦٢" (ج٢٢ص١٠٥٣٨)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب المهادنة والموادعة برقم"٤٩٨١"(ج١١ص٥١٨٥)، والطبرانى في الكبير برقم"١٦٤٨٠" (ج١٩ص٩١٦٨)، والبيهقى في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب تعشير أموال بنى تغلب .. برقم"١٧٣٠٧"(ج٢٥ص١٢٤٧١) رواية المسور بن مخرمة ومروان ابن الحكم ﷺ، وانظر: تاريخ الطبري برقم"٧٠٠"(ج٤ص١٥٧٣)، والبداية والنهاية (ج٤ص١٦٨)، والسيرة النبوية لابن هشام (ج٤ص٢٨٤).

(٣) رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى برقم"١٦٤١"(ج٢ص٩٢٧)بإسناد حسن رجاله ثقات عدا محمد بن سعد الهاشمي وهو صدوق حسن الحديث، وأورده ابن جرير الطبرى في تاريخه برقم"٦٥١"(ج٤ص١٥٢١)، والذهبي في تاريخ الإسلام برقم"١٥٠٢"(ج٤ص١٧٢٧).

.وإذا كانت المذاهب الفقهية قد اتفقت - أو كادت أن تتفق - من جهة الأصل على جواز الهدنة بشروطها الشرعية؛ فإنَّ ثَمَّ خلافًا في الباعث إليها والحامل عليها: أهو مجرد التماس المصلحة أم هو الضرورة لا غير، فقال الجمهور الأغلب منهم مالك والشافعي وأبو حنيفة بأنها جائزة إذا كان فيها مصلحة، ولو من غير ضرورة، وقال آخرون إنَّ الذي يسوغها الضرورة لا غير[1]، والذي يظهر في مذهب أحمد روايتان إحداهما: تجوز الهدنة حيث جاز تأخير الجهاد لضعف المسلمين عنه، والثانية: تجوز حال القوة والاستظهار أيضا لمصلحة[2].

(١) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ٥١٢).

(٢) انظر: الإنصاف للمرداوي (٣/ ٢١١).

المبحث الثالث

الشروط الشرعية لعقد الهدنة

"تتوقف صحة المعاهدات في الإسلام على شروط خاصة لابد من توفرها حتى تصبح المعاهدة مشروعة وملزمة، وشأن الإسلام في ذلك كسائر النظم والتشريعات الصالحة للحياة، وقد وضع الإسلام شروطًا لصحة عقد المعاهدات بما يتلاءم وروح العصر، وبما يحقق المصلحة العامة للمسلمين وغيرهم، لأن العقود التي لا تقوم على أسس سليمة وشرائط حكيمة، تكون عرضة للفساد وعدم الإلزام.

والمعاهدات التي لا تقوم على أساس من الحق والعدل، لا يمكنها أن تحقق الخير لعاقديها، ولا أن تحل المنازعات أو تحسم الخلافات، ولذلك وضع الإسلام، شروطًا لصحة عقد المعاهدات بما يتلاءم والحق، وينسجم والعدل؛ حتى تؤتي المعاهدات ثمارها، وتضمن للدولة استقرارها" [1].

ويختص عقد الهدنة (أو معاهدة السلام) بشروط وضعها الفقهاء، هذه الشروط في بعضها شيء من الاختلاف، لكننا إذا تأملناها يمكن أن نخرج منها بجملة متفقٍ عليها غير مختلف فيها، تصلح أن تكون ثوابت يُرَدُّ إليها كل ما يستجد في هذا الباب.

ونبدأ بعرض هذه الشروط:

الشرط الأول: أن تكون الهدنة خيرًا ومصلحة للمسلمين: اشترطت كافَّة المذاهب لجواز عقد الهدنة أن يشتمل على مصلحة ظاهرة وراجحة للمسلمين، وهذه نقول عن علماء هذه المذاهب:

---

(١) المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك، دار الفرقان، عمان (١٦٢).

يقول الإمام السرخسي: «وإذا طلب قوم من أهل الحرب الموادعة سنين بغير شيء نظر الإمام في ذلك، فإن رآه خيرًا للمسلمين لشدة شوكتهم أو لغير ذلك فعله؛ لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾[الأنفال: ٦١]، «ولأن رسول الله ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين» فكان ذلك نظرًا للمسلمين؛ لمواطأة كانت بين أهل مكة وأهل خيبر، وهي معروفة، ولأن الإمام نصب ناظرًا، ومن النظر حفظ قوة المسلمين أولًا، فربما يكون ذلك في الموادعة إذا كانت للمشركين شوكة، أو احتاج إلى أن يمعن في دار الحرب ليتوصل إلى قوم لهم بأس شديد؛ فلا يجد بُدًّا من أن يوادع من على طريقه، وإن لم تكن الموادعة خيرًا للمسلمين فلا ينبغي أن يوادعهم؛ لقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾[محمد: ٣٥]، ولأن قتال المشركين فرض، وترك ما هو الفرض من غير عذر لا يجوز، فإن رأى الموادعة خيرًا فوادعهم ثم نظر فوجد موادعتهم شرًا للمسلمين نبذ إليهم الموادعة وقاتلهم »[(١)].

وقال «الخرشي» في شرحه على مختصر خليل: «أن يكون لمصلحة كالعجز عن القتال مطلقًا أو في الوقت.. على وفق الرأي السديد للمسلمين.. فإن لم تظهر المصلحة بأن ظهر المسلمون عليهم لم يجز»[(٢)].

وفي أسنى المطالب: «أن يكون للمسلمين فيها مصلحة كقلتهم، أو قلة ما لهم، أو توقع إسلامهم باختلاطهم بهم، أو الطمع في قبولهم الجزية بلا قتال وإنفاق مال، فإن لم يكن لهم فيها مصلحة لم يهادنوا، بل يقاتلوا إلى أن يسلموا أو يبذلوا الجزية إن كانوا من

---

(١) المبسوط للسرخسي ١٠/ ٨٦ وانظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام محمد بن فرموزا منلا خسرو ١/ ٢٨٤ دار إحياء الكتب العربية.

(٢) شرح مختصر خليل للخرشي (١٥٠).

أهلها، قال تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ ﴾[محمد: ٣٥]»[١].

وقال البهوتي: «ويجوز عقد الهدنة عند المصلحة.. مثل أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر»[٢].

وفي "التاج المذهب": « يجوز للإمام أو نائبه عقد الصلح مع الكفار والبغاة لمصلحة كضعف المسلمين في تلك الحال، أو لانتظار حال يضعف فيها العدو، أو لطلب تسكين قوم ليفزع لجهاد آخرين جهادُهم أهم وأقدم»[٣].

وقال جعفر بن الحسن الهزلي: «وهي جائزة إذا تضمنت مصلحة للمسلمين، إما لقلتهم عن المقاومة، أو لما يحصل به الاستظهار، أو لرجاء الدخول في الإسلام مع التربص، ومتى ارتفع ذلك وكان في المسلمين قوة على الخصم لم يجز»[٤]، وقال الفقيه السالمي من الإباضة بجواز المهادنة كلما اجتهد الإمام في تقدير المصلحة المتعلقة بها[٥].

هذه الأقوال التي أوردناها من كافة المذاهب تدل على أن معاهدة السلام إذا لم يكن فيها مصلحة ظاهرة راجحة لم تجز ولم تصح، ونستطيع أن نقول إن علماء الأمة لم يختلفوا في هذا القدر؛ لأن الذين لم يقولوا باشتراط المصلحة لصحة عقد الهدنة وجوازه- وهم قلة- قالوا بأشد من ذلك، فمنهم من قال لا تجوز إلا للضرورة[٦]، ومنهم من قال لا تجوز الهدنة بحال وقد نسخت المهادنات كلها بآيات الجهاد، وهم

---

(١) أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/ ٢٢٤) وانظر: الأم محمد بن إدريس الشافعي ٤/ ٢٠٠ دار المعرفة بيروت.

(٢) كشاف القناع (٣/ ١١٢).

(٣) التاج المذهب (٤/ ٤٤٩).

(٤) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (ص٣٠٣-٣٠٤).

(٥) انظر: جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، عبد الله بن حميد السالمي (ص٦٠٣).

(٦) انظر: بدائع الصناع للكاساني (١٠٨)، وأشرف المسالك (١/ ١١٣) التلقين (١/ ٢٣٨).

الظاهرية [١]، ولا شك أن هذين الفريقين أكثر تشددًا من الجماهير القائلين بجواز عقد الهدنة بشرط اشتماله على مصلحة للمسلمين، وعدم جوازه إذا لم يكن فيه مصلحة للمسلمين؛ فينتج عن هذا اتفاق كلمة العلماء على أن معاهدة السلام إذا لم تشتمل على مصلحة للمسلمين لم تجز ولم تصح.

ونحن إن نظرنا إلى صلح الحديبية، وهو الأنموذج البارز في التاريخ الإسلامي لمعاهدة السلام، لوجدناه مشتملًا على أعلى المصالح التي لم يدركها المسلمون في بدء الأمر، وتصوروا أن المعاهدة تشتمل على ضرر ومفسدة، في حين أن ما كان فيها من ضرر كان وقتيًا أو شكليًا، فالوقتي كاشتراط عودة المسلمين بدون أداء الحج على أن يعودوا في العام القادم، والشكلي مثل اشتراط رد من أسلم من قريش دون أن يقابله اشتراط رد من ارتد إلى قريش من المسلمين، إن رسول الله ﷺ عقد هذا الصلح وهو في أوج قوته؛ فكان هذا أكبر الأسباب التي جعلت الصلح يؤتي ثماره.

ولهذا: فإن من أهم الأمور التي ينبغي الانتباه إليها عند الرغبة في تحقيق هدنة أو صلح لخدمة الأهداف الإستراتيجية للأمة: إشعار الخصم بالقوة والاستعداد والحيطة بقصد إضعاف الجانب النفسي لدى العدو، فشعور العدو بالتفوق والقدرة على تملك زمام الأمور يجعل الصلح يخدم مصلحته، وكذلك فإن الهدف الذي يمكن فهمه من أخذ الرسول ﷺ البيعة من أصحابه على الموت وليس على مجرد القتال، هو: إدخال الوهن في قلوب قريش، حيث أوضح ذلك لهم أن الرسول ﷺ لن يرجع إلا وقد ناجزهم وأن أتباعه الذين بايعوه بيعة الموت لن يتراجعوا؛ لأنه لا يمكن أن يهزم قوم استحبوا الموت على الحياة [٢].

---

(١) انظر المحلي: (٧/ ٣٥٧-٣٥٨).

(٢) مفاهيم ودروس من صلح الحديبية، د. محمد بن عبد الله الشباني: مجلة البيان العدد (٨٧) (ص٨).

ولقد قصد النبي ﷺ تحصيل جملة من المصالح، على رأسها الاعتراف الرسمي من قريش بالدولة الإسلامية وبأحقيتها في المسجد الحرام والبلد الحرام؛ ذلك الاعتراف الذي يضعف مركزها وتأثيرها على القوى العربية الأخرى.

«ويتضح من الأسلوب الذي اتبعه الرسول ﷺ في خروجه إلى مكة معتمرًا رغبته ﷺ في الحصول على الاعتراف من قريش بالمجتمع الجديد الذي قام في المدينة، وأن له الحق كبقية القبائل العربية في زيارة مكة، مما يساعد القوة الإسلامية الجديدة على الامتداد والانتشار في الجزيرة العربية، وبالتالي: إضعاف مركز قريش، وقد أعلن ﷺ للناس أنه لا يريد الحرب ولا يسعى إليها، بل خرج مُحرِمًا سائقًا للهدي معظمًا لشعائر الله، فلم يأخذ معه سلاحًا إلا السيوف مغمدة »[1].

ولقد تحقق للنبي ﷺ ما أراد؛ فإن المعاهدة كانت أول اعتراف رسمي من قريش بالدولة الإسلامية، برغم أنها لم تعترف بالرسالة، لذلك نازع مفاوضها الذي تولى التصديق على المعاهدة نيابة عنها (سهيل بن عمرو) نازع كثيرًا في بند (بسم الله الرحمن الرحيم) وبند (محمد رسول الله)[2]، أي في الديباجة، ولكن مع ذلك وقَّع على بنود الصلح، وهذا اعتراف رسمي ولا شك.

ولقد قصد النبي ﷺ أيضًا إلى ضرب تحالف مكة وخيبر؛ ليتسنى له إنهاء قوتهما وخطرهما على الدعوة الإسلامية، «فبعد أن أصبحت دولة المسلمين مرهوبةَ الجانب عند جميع العرب فكر النبي ﷺ في خطوة أخرى يخطوها في سبيل الدعوة وفي سبيل تقوية الدولة الإسلامية وإضعاف أعدائه، وقد بلغه أن مواطأة كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين، فرسم خطة يصل بها إلى موادعةٍ مع أهل مكة ينتج عنها أن تُخَلِّيَ بينه وبين

(١) مفاهيم ودروس من صلح الحديبية، د. محمد بن عبد الله الشباني: مجلة البيان العدد (٨٧) (ص٨).
(٢) انظر المنهج الحركي في السيرة النبوية (ص٣٥)، من القسم الثالث.

العرب لتسهيل نشر الدعوة في الجزيرة وأن يعزل بها خيبر عن قريش»[١].

ولقد تحقق لرسول الله ﷺ ما أراد، فبعد أن عقد الصلح عاد الرسول ﷺ: «ووصل المسلمون إلى المدينة، وأقام رسول الله ﷺ ينفذ خطته في القضاء على كيان خيبر وفي نشر الدعوة خارج الجزيرة وتثبيتها داخل الجزيرة، ويتفرغ في هذه الفترة - فترة الهدنة مع قريش - للقضاء على بعض الجيوب الداخلية، وللاتصال بالعالم الخارجي، فتم له ذلك كله بفضل هذه المعاهدة»[٢].

ولقد انفرط عقد الكفار في الجزيرة منذ تم هذا العقد، فإن قريشا كانت تعتبر رأس الكفر وحاملة لواء التمرد والتحدي للدين الجديد، وعندما شاع نبأ تعاهدها مع المسلمين خمدت فتن المنافقين الذين يعملون لها، وتبعثرت القبائل الوثنية في أنحاء الجزيرة، وخصوصًا أن قريشًا جمدت على سياستها النفعية واهتمت بشؤونها التجارية، فلم تجتهد في ضم أحلاف لها، في الوقت الذي اتسع فيه نشاط المسلمين الثقافي والسياسي والعسكري، ونجحت دعايتهم في تألُّفِ قبائل غفيرة وإدخالها في الإسلام[٣].

وبالجملة فإن: «هذه الهدنة كانت من أعظم الفتوح؛ فإن الناس أمن بعضهم بعضًا، واختلط المسلمون بالكفار وبادءوهم بالدعوة وأسمعوهم القرآن وناظروهم على الإسلام جهرة آمنين، وظهر من كان مختفيًا بالإسلام، ودخل فيه في مدة الهدنة من شاء الله أن يدخل؛ ولهذا سماها الله فتحًا مبينا»[٤].

الشرط الثاني: «ألا يشتمل عقد الهدنة على شرط فاسد»: هذا الشرط ورد ذكره في كافة

---

(١) الدولة الإسلامية لـ تقي الدين البنهاني (ص٨٥)، بتصرف بسيط.
(٢) السابق (ص٩٤) بتصرف.
(٣) فقه السيرة للغزالي (ص٣٣٥).
(٤) زاد المعاد (٣/ ٢٧٥).

المذاهب الإسلامية، إما بالنص عليه مباشرة، أو بذكر أمثلة للشروط الفاسدة التي لا يصح معها العقد، وهي لا تقل عن التصريح بالشرط.

قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: « وإذا طلب المشركون في الموادعة أن نعطيهم رهنًا من رجال المسلمين على أن يعطوا من رجالهم رهنًا مثل ذلك، فهذا مكروه لا ينبغي للمسلمين أن يجيبوهم إليه بدون تحقق الضرورة؛ لأنهم غير مأمونين على رجال المسلمين، والظاهر أن مخالفتهم في الاعتقاد تحملهم على قتلهم، ولا زاجر من ناحية الاعتقاد يزجرهم عن ذلك، وإليه أشار ﷺ في قوله: ما خلا يهودي بمسلم إلا حدثته نفسه بقتله»[(١)].

وقال الخرشي: «فإن تضمن عقد المهادنة شرطًا فاسدًا لم يجز»[(٢)].

وقال صاحب التاج والإكليل: «من شرط المهادنة الخلو من شرط فاسد»[(٣)].

وقال صاحب أسنى المطالب: «وأن يخلو عقد الهدنة عن كل شرط فاسد كسائر العقود، وذلك كالعقد على أن يترك لهم العاقد مسلمًا أسيرًا.. أو يرد إليهم من جاءت إلينا منهم مسلمة»[(٤)].

وفي الكافي لابن قدامة: يجوز في عقد الهدنة شرط رد رجال أهل الحرب كما حدث في الحديبية، ولكن لا يجوز شرط رد النساء[(٥)].

لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠].

---

(١) شرح السير الكبير (٥/ ١٧٥٠).

(٢) شرح مختصر خليل، للخرشي (ص١٥١). وانظر الشرح الكبير ٢/ ٢٠٦ دار الفكر بيروت

(٣) التاج الإكليل (٤/ ٦٠٥).

(٤) أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/ ٢٢٤).

(٥) انظر: الكافي لموفق الدين ابن قدامة (٤/ ٢٣١) دار إحياء الكتب العربية القاهرة

وفي التاج المذهب: «ولو كان الصلح مع ضعف المسلمين على شرط رد من جاءنا من الكفار مسلمًا ليدخل في دين الإسلام وله عشيرة فإنه يجوز الصلح على هذا الشرط، ويجب الوفاء به بشرط أن يكون من جاءنا ذكرًا، لا إذا كانت امرأة فإنه لا يجوز ردها، كما لا يجوز رد الذكر إن كان لا عشيرة له.. ولا يجوز أن يُرتهن مسلم ولو عبدًا لحرمة الإسلام.. قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾[النساء: ١٤١]»[(١)].

وقال: جعفر بن الحسين الهزلي: «ولو وقعت الهدنة على ما لا يجوز فعله لم يجب الوفاء؛ مثل التظاهر بالمناكير وإعادة من يهاجر من النساء»[(٢)].

وهذا الذي نقلناه عن المذاهب يعني أنه لا يجوز عندهم جميعًا أن يشتمل عقد الهدنة على شرط فاسد، فإن اشتمل العقد على شرط فاسد فإن هذا الشرط يبطل ولا يجوز إنفاذه ولا إمضاء العقد عليه.

ولكن هل يبطل العقد ببطلان الشرط؟ اختلف العلماء في ذلك، وأصح ما قيل فيه: أن الشرط المخالف لمقصود الشارع باطل والعقد صحيح، والشرط المخالف لمقصود العقد يَبْطُل ويُبْطِل العقد[(٣)].

والدليل على بطلان الشرط إذا خالف مقصودَ الشارع: أن أم المؤمنين عائشة عندما أرادت أن تشتري بريرة (اسم أمة) وتعتقها اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم، فقال لها رسول الله ﷺ «خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»، ففعلت عائشة ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أَمَّا بَعْدُ، مَا بَالُ رِجَالٍ

---

(١) التاج المذهب (٤/ ٤٤٩).

(٢) شرائع الإسلام (١/ ٣٠٤).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٥٦)، القواعد النورانين لابن تيمية (ص١٤١)، ونظرية العقد لابن تيمية (ص٢١٥).

يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ ... »[(١)]، وقد صالح النبي ﷺ أهل مكة على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلمًا، فأنزل الله ما ينسخ هذا الشرط في حق النساء، فدل ذلك على عدم جواز الشرط المنافي للشرع.

والدليل على بطلان العقد بالشرط المنافي لمقصود العقد هو أن إيراد العقد يراد به جميع صوره فإن شَرَط ما ينافي ذلك المقصود فقد جمع بين النقيضين: بين إثبات المقصود ونفيه[(٢)].

الشرط الثالث: أن يكون العاقد للهدنة هو الإمام أو من ينوب عنه:

يرى جمهور الفقهاء « المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية»[(٣)]، أن عقد الهدنة لا يجوز أن يعقده مع المشركين إلا الإمام أو من ينوب عنه، لأنه عقد يترتب عليه تعطيل الجهاد وهو من المصالح العامة التي لا يقف عليها غير الإمام.

ويرى الحنفية[(٤)]، أنه لا يشترط أن يكون عاقد الهدنة الإمام بل لو عقد جماعة من المسلمين الهدنة مع الحربيين صحَّ؛ لأن المعوَّل عليه في عقد الهدنة هو حصول المصلحة من عقدها للمسلمين، والجماعة من المسلمين وإن لم يكن فيهم الإمام يستطيعون الوقوف على المصلحة.

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك البيوع من اشترط شروطًا في البيع لا تحل، برقم"٢٠٣٤" (ج٤ص١٦٥٣)، ومسلم ك العتق باب إنما الولاء لمن اعتق برقم"٢٧٧١"(ج٤ص١٩١٧).

(٢) مجموع الفتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٥٦).

(٣) بداية المجتهد (١/ ٢٨٣)، المهذب (٢/ ٢٥٩) حاشيتا قليوبي وعميرة أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة ٤/ ٢٣٨ دار إحياء الكتب العربية،الفروع محمد بن مفلح بن محمد المقدسي٦/ ٢٥٣ عالم الكتب، شرح منتهى الإرادات منصور بن يونس البهوتي ١/ ٦٥٥ عالم الكتب، مطالب أولي النهى ٢/ ٥٨٥، التاج المذهب ٤/ ٤٤٩

(٤) بدائع الصنائع (٧/ ١٠٨).

والراجح من القولين هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء للآتي:

١- أن الهدنة يترتب عليها توقف الجهاد، والجهاد من المسائل العظام التي تُناط بنظر الإمام، ولا يوكل أمره إلى غيره إلا عند عدمه.

٢- أن الهدنة لا تجوز إلا حيث يكون فيها مصلحة للمسلمين، وهي مصلحة عامة، والمصالح العامة يكون النظر فيها للإمام بمشاورة أهل الحل والعقد، ولا يصح أن تستقل طائفة بالنظر فيها لأن في هذا افتياتًا على الإمام، وعلى السلطة في الدولة الإسلامية.

٣- أن النظر في المصلحة العامة مما تختلف فيه الأنظار، فقد ترى الجماعة التي عقدت الهدنة بغير رجوع إلى الإمام أن في ذلك مصلحةً للمسلمين، وقد ترى جماعة أخرى أن ذلك لا مصلحة فيه للأمة أو أن ما فيه من مصلحة مرجوح بالنظر إلى ما يترتب عليه من مفسدة، فلا بد أن يكون النظر واحدًا؛ ولا يكون النظر واحدًا مع وجود الإمام إلا به، فرجع الأمر إليه؛ لذلك فرق العلماء بين الهدنة والأمان، فأجازوا لآحاد الناس عقد الأمان لشخص أو أكثر على ألا يكون في ذلك ضرر بالأمة، لأن عقد الأمان - إذا لم يكن فيه ضرر بالأمة - ليس من المصالح العامة، ولا يتعلق به إمضاء الجهاد ولا توقفه؛ بخلاف عقد الهدنة وعقد الذمة.

٤- أن الفقهاء قد اتفقوا على أن وليَّ المقتول عمدًا ليس له أن يقتص من القاتل دون إذن الإمام، وإن فعل عاقبه الإمام، لافتياته على حق السلطة التنفيذية؛ ولما يترتب على ذلك من فوضى اجتماعية إذا أخذ كل مظلوم حقه دون الرجوع إلى ولي الأمر؛ فكيف إذًا يجوز الافتيات على الإمام وعلى الحكومة الإسلامية فيما هو أعظم خطرًا واعم وأهم شأنًا من القصاص؟

٥- أن الوظائف العامة التي تتعلق بها مصالح الأمة العامة من إمضاءٍ للجهاد وإقامةٍ للحدود وإبرامٍ للمعاهدات وغير ذلك كل هذا يناط بنظر الإمام، وإن أخطر

هذه الوظائف ما يتعلق بالسياسة الخارجية للدولة الإسلامية، فلا يصح أن يكون شيءٌ منها متعلقًا بغير الإمام من آحاد الناس إلا من يمثله.

٦- أن الدولة الإسلامية دولة دستورية لها شخصية معنوية؛ ومن ثم فهي لا تقل عن أي دولة من الدول التي تعتبر - دون آحاد رعاياها - أشخاص القانون الدولي، بل إن الدولة الإسلامية تزيد عن كل الدول بما فيها من نظام وإحكام، وما يناط بها من مسئوليات ومهام.

والذي نخلص إليه من كل ما سلف هو أن «من يملك إبرام المعاهدات هو من يتمتع بالأهلية الشرعية لذلك، وإن من يتمتع بتلك الأهلية هو الدولة... وينوب عنها في الإعراب عن تلك الأهلية الإمام»[(١)].

الشرط الرابع: ألا يكون العقد مؤبدًا:

اختلف الفقهاء في المدة الجائزة لعقد المهادنة، ولكنهم لم يقولوا بتأبيدها، فكانت مذاهبهم كالتالي:

ذهب الحنفية إلى عدم التقييد بمدة معينة، ولكن على حسب حاجة المسلمين، قال الكمال بن الهمام: «ولا يقتصر الحكم وهو جواز الموادعة على المدة المذكورة، وهي عشر سنين لتعدي المعنى الذي به عُلل جوازها وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم»[(٢)].

وقال المالكية: لا حد لمدة المهادنة بطول أو قصر بل على حسب اجتهاد الإمام، وقدر الحاجة، ولا يطيل لما يحدث من قوة الإسلام[(٣)]، ويستحب استحبابًا ألا تزيد عن أربعة أشهر[(٤)].

---

(١) أحكام المعاهدات في الشرعية الإسلامية ن د. محمد طلعت الغنيمي (ص٥٦)، منشأة المعارف الإسكندرية.
(٢) فتح القدير (٥/ ٤٥٦)، وانظر: العناية شرح الهداية (٥/ ٤٥٥).
(٣) شرح مختصر خليل للخرشي (/ ١٥١)، والتاج الإكليل (٤/ ٤٠٦).
(٤) منح الجليل شرح مختصر خليل محمد بن أحمد بن محمد عليش (٣/ ٢٢٩) دار الفكر بيروت.

وقال الشافعية: إذا كان الإمام مستظهرًا مُمكَّنا جازت له المهادنة إن كان فيها مصلحة أربعة أشهر وفي الزيادة على الأربعة إلى سنة خلاف، ولا يجوز فوق السنة بحال، أما إذا لم يكن مستظهرًا ممكنا جاز أن يهادن الكفار إلى عشر سنين [(١)].وقالوا أيضًا بأن ما زاد على القدر الزائد بطل في الزائد [(٢)]، ولكن ما بقي يكون العقد فيه صحيحًا في الأظهر؛ بناء على تفريق الصفقة [(٣)].

وقال الحنابلة: لا تجوز الهدنة مطلقة لإفضائها إلى ترك الجهاد [(٤)]، وتحديد المدة بحسب حاجة المسلمين وفي رواية عن أحمد: أقصاها عشر سنين [(٥)]، فإن زاد عن العشر بطل في الزيادة [(٦)].

وقال الزيدية: ولابد أن يكون الصلح مدة معلومة قدرها على رأي الإمام ولا يجوز أن يكون مؤبدًا [(٧)].

والمشهور من مذهب الإمامية أن الهدنة لا تجوز أكثر من سنة، وقيل يراعي فيها الأصلح، وقالوا لا تصح مدة مجهولة ولا تصح مطلقا إلا أن يشترط الإمام لنفسه الخيار في النقض متى شاء [(٨)].

ومن تأمل أقوال المذاهب يتبين له أنهم لم يختلفوا في عدم جواز التأبيد، وإن كانوا قد

---

(١) روضة الطالبين(٩/ ١٤١-١٤٣)، المجموع للنووي (٢١/ ٣٧٣)، وما بعدها، نهاية المحتاج (٨/ ١٠٦).
(٢) نهاية المحتاج (٣/ ٤٨٠).
(٣) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٠٩).
(٤) المغني لابن قدامة(١٢/ ٥٩١)، والكافي لابن قدامة(٤/ ٢٣٠)، الإنصاف(٤/ ٢١٢)، كشاف القناع(٣/ ١١٢).
(٥) المغني (١٢/ ٥٩١)، والكافي (٤/ ٢٣٠).
(٦) الإنصاف (٤/ ٢١٢).
(٧) التاج المذهب لأحكام المذهب (٤/ ٤٤٩).
(٨) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (١/ ٣٠٤).

اختلفوا هل يشترط تحديد المدة أم يجوز أن تكون مطلقة، واختلف القائلون بعدم جوازها مطلقة: هل لها مدة محددة في الشرع أم أن تحديدها يرد إلى نظر الإمام وإلى حاجة المسلمين؟

لكن لم يقل أحد من العلماء بجواز عقد الهدنة مؤبدًا.

والذي يترجح - والله أعلم - أن عقد الهدنة يُرَدُّ إلى نظر الإمام؛ فينظر فيه بحسب حاجة المسلمين، وليس ملزمًا بمدة معنية لا يزيد عليها، وله أن يوقته بمدة، وله كذلك أن يعقده مطلقا دون توقيت بمدة، فإن وقته كان لازما لا يُنقض إلا بنبذ العقد إليهم عند خوف الغدر منهم، وإن كان مطلقًا كان جائزًا، والإطلاق لا يقتضي التأبيد؛ لأن معنى الإطلاق أن «يقول: نكون على العهد ما شئنا، ومن أراد فسخ العقد فله ذلك إذا أعلم الآخر ولم يغدر به»[1].

وهذا هو ما رجحه الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم:

يقول ابن تيمية: «من قال من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم أن الهدنة لا تصح إلا مؤقتة فقوله مع أنه مخالف لأصول أحمد يرده القرآن وترده سنة رسول الله ﷺ في أكثر المعاهدات »[2].

ويقول: «الهدنة: ويجوز عقدها مطلقًا ومؤقتًا، لازم من الطرفين، يجب الوفاء به ما لم ينقضه العدو، ولا ينقض بمجرد خوف الخيانة في أظهر قولي العلماء، وأما المطلق فهو عقد جائز يعمل الإمام فيه بالمصلحة»[3].

---

(١) أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله(ابن القيم)، دار ابن حزم، بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٨ - ١٩٩٧ تحقيق: يوسف أحمد البكري، شارك توفيق العاروري (٢/ ٨٧٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٠).

(٣) الفتاوى الكبرى- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار المعرفة، ط ١، ١٣٨٦، تحقيق: حسنين محمد مخلوف (٥/ ٥٤٢).

ويقول: «الصواب هو أنها تجوز مطلقة ومؤقتة، فأما المطلقة فجائزة غير لازمة يخير بين إمضائها وبين نقضها، والمؤقتة لازمة»[(١)].

ويقول ابن القيم: «والقول الثاني وهو الصواب أنه يجوز عقدها مطلقة ومؤقتة، فإذا كانت مؤقتة جاز أن تجعل لازمة، ولو جعلت جائزة بحيث يجوز لكل منهما فسخها متى شاء كالشركة والوكالة والمضاربة ونحوها جاز ذلك، لكن بشرط أن ينبذ إليهم على سواء»[(٢)].

ويقول: "ويجوز عقدها مطلقة، وإذا كانت مطلقة لم يمكن أن تكون لازمة التـأبيد بل متى شـاء نقضها"[(٣)].

ويقول: « ثبت عنه ﷺ أنه صالح أهل مكة على وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين، ودخل حلفاؤهم من بني بكر معهم، وحلفاؤه من خزاعة معه، فعدت حلفاء قريش على حلفائه فغدروا بهم، فرضيت قريش ولم تنكره، فجعلهم بذلك ناقضين للعهد، واستباح غزوهم من غير نبذ عهدهم إليهم؛ لأنهم صاروا محاربين له ناقضين لعهده برضاهم وإقرارهم لحلفائهم على الغدر بحلفائه، وألحق ردأهم في ذلك بمباشرهم، وثبت عنه أنه صالح اليهود وعاهدهم لما قدم المدينة فغدروا به ونقضوا عهده مرارا، وكل ذلك يحاربهم ويظفر بهم، وآخر ما صالح يهود خيبر على أن الأرض له ويقرهم فيها عمالًا له ما شاء، وكان هذا الحكم منه فيهم حجة على جواز صلح الإمام لعدوه ما شاء من المدة، فيكون العقد جائزًا له فسخه متى شاء وهذا هو الصواب وهو موجب حكم رسول الله ﷺ الذي لا ناسخ له»[(٤)].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/ ١٧٦).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر الزرعي أبو عبد الله (ابن القيم)، مؤسسة الرسالة، بيروت طبعة ١٤-١٤٠٧-١٩٨٦، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرناؤوط (٢/ ٨٧٥).

(٣) أحكام أهل الذمة (٢/ ٨٧٥).

(٤) زاد المعاد (٥/ ٨٥).

وهذا الرأي هو الذي رجحه كذلك أغلب المعاصرين [(١)]، وهذا هو الحق الذي يجب المصير إليه؛ لأن المصلحة داعية إليه، وليس هناك من دليل صحيح على أن الشرع حدد مدة معينة لا يصح أن نزيد عليها، «أما التأسي بفعل رسول الله ﷺ في الحديبية فهو يبعد عن المنطق؛ لأن الرسول ﷺ أبرم هذه المعاهدة في ظروف سياسية معينة لمواجهة حاجات معينة، وطبيعي أن الظروف تختلف وأن الحاجات تتغاير، ولا يمكن مع هذا الاحتمال في التبدل أن نتخذ من عنصر الأجل الذي حدد في صلح الحديبية أساسا يبني عليه حكم عام» [(٢)].

ونحن إن أمعنا النظر في الشروط الأربعة الآنفة نجد أن العلماء قد اتفقوا على أغلبها، فأما اشتراط المصلحة بمعنى أنه لا تجوز المهادنة إلا حيث يكون فيها مصلحة للمسلمين فهو محل اتفاق المذاهب الإسلامية بأجمعها؛ لأنها ما بين قائل بأنها لا تجوز إلا إذا كان فيها مصلحة للمسلمين، وقائل بأنها لا تجوز إلا في حال الضرورة، وقائل بأنها لا تجوز مطلقًا لكون جميع المهادنات منسوخة بآية السيف، وهذا معناه أنه ليس من بين هذه المذاهب من قال بأنها تجوز ولو لم يكن فيها مصلحة، فالقدر المتفق عليه والمجمع عليه - إذًا - هو أن معاهدة السلام لا تجوز إلا حيث يكون فيها مصلحة ظاهرة وراجحة للمسلمين.

وأما اشتراط عدم اشتمالها على شرط فاسد فهو محل اتفاق أيضا؛ لأن العلماء لم يختلفوا في أن العقود لا يجوز اشتمالها على الشروط الفاسدة شرعًا، وإنما اختلفوا في تأثير هذا

---

(١) انظر: العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. عباس شومان (ص٩١)، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العساوي (ص١٧٢-١٧٣)، أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية د. الغنيمي (ص٩٧).

(٢) أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. الغنيمي (ص٩٧)، بتصرف بسيط.

الشرط الفاسد، فالجمهور قالوا ببطلان العقد، والحنابلة قالوا ببطلان الشرط دون العقد، وقد مضى أن الراجح بطلان الشرط إذا كان منافيا للشرع، وبطلان الشرط والعقد معًا، إذا كان الشرط مناقضا لمقصود العقد.

فالقدر المتفق عليه هنا هو أن معاهدة السلام يشترط فيها عدم اشتمالها على شرط فاسد.

وأما شرط التأقيت فقد سبق إيراد اختلاف العلماء فيه، لكن هذا الاختلاف منحصر في مدى جواز الإطلاق، ولكن التأبيد لم يخالف أحد في خلو عقد الهدنة منه، فثبوت هذا الشرط بالإجماع [1]، فتأبيد معاهدة السلام غير جائز بلا خلاف.

وأما الأهلية فقد سبق إيراد اختلاف العلماء فيها، وتبين أن الجمهور - خلافًا للحنفية - قالوا باشتراط أن يكون العاقد الإمام أو من ينوب عنه، وتبين أيضا أن ما ذهب إليه الحنفية مصادم للأصول، ويفتقر إلى الدليل، فالخلاف هنا غير سائغ، ولا يصح أن يؤخر هذا الشرط عن كونه من الثوابت الشرعية.

ونخلص مما تقدم في هذا المبحث بهذه الثوابت التي يرد إليها كل ما يستجد في باب معاهدات السلام:

١- أن معاهدات السلام بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية جائزة، ولكن بشروطها التي قررها العلماء.

٢- أن معاهدة السلام لا يتولاها إلا من له أهلية النظر في مصالح المسلمين العامة، وهو الإمام أو من ينوب عنه، فإن تولاها غيره بدون إذنه لم تصح.

٣- أن معاهدة السلام لا تصح ولا تجوز إلا حيث يكون فيها مصلحة ظاهرة وراجحة.

---

(١) نقله: الطبري في اختلاف الفقهاء (ص١٤)، والشوكاني في السيل الجرار (٤/ ٥٦٥)، والونشريسي في المعيار المعرب (٢/ ٢٠٨)، والشيخ عليش في فتاوية (١١/ ٣٩٢)، وابن المرتضي في البحر الزخار (٦/ ٤٤٨).

٤- أن معاهدة السلام لا يجوز أن تشتمل على شرط فاسد، فإن اشتملت على شرط فاسد فإما أن يبطل الشرط أو يبطل الشرط والعقد معا.

٥- أن معاهدة السلام لا تصح على التأبيد، لإفضائها إلى ترك الجهاد.

ونحن إن نظرنا في هذه الثوابت الفقهية الخمسة، مستصحبين الأصل المتفق عليه وهو أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة وأن جهاد الطلب والابتداء واجبان على الأمة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإننا نخرج بجملة من الأحكام الكلية الراسية، وهي:

١- لا تجوز معاهدة السلام ولا تصح إن وقعت على خلاف الشروط التي قررها العلماء والتي سقناها آنفاً.

٢- معاهدة السلام إن تولاها من ليس له أهلية النظر في المصالح العامة المتعلقة بعموم الأمة، واستقل بها دون من له هذه الأهلية لم تصح بحال.

٣- إذا لم تكن معاهدة السلام مشتملةً على مصالح راجحة للإسلام والمسلمين كانت مفتقدة لمسوغ القول بالجواز، ومن ثم لم تكن جائزة.

٤- إذا اشتملت معاهدة السلام على شرط فاسد لم يجز عقدها إلا بعد حذف هذا الشرط أو التحفظ عليه (بالمعنى القانوني) وإلا فإن هذا الشرط الفاسد يترتب عليه أثران: الأول تحريم إمضاء المعاهدة مع وجود هذا الشرط، الثاني: بطلان الشرط أو بطلانه وبطلان المعاهدة معه؛ بحسب نوع الشرط.

٥- لا يجوز عقد معاهدة السلام على وجه يقضي بإلغاء فريضة الجهاد، وذلك يكون بالنص على تأبيد المعاهدة، أو بأي إجراء رسمي يفضي إلى نفس نتيجة النص على التأبيد، وقد علل العلماء تحريمهم للهدنة التي تكون على التأبيد، بأن هذا يفضي إلى ترك الجهاد، فكل ما أفضي إلى ما يفضي إليه شرط التأبيد يأخذ حكمه.

المبحث الرابع

موقف المعاصرين من شرط عدم التأبيد في معاهدة السلام

كثير من المعاصرين لم ينازع في هذا الشرط، منهم الدكتور وهبة الزحيلي في موسوعته (الفقه الإسلامي وأدلته)، حيث قال: «اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح لابد أن يكون مقدراً بمدة معينة، فلا تصح المهادنة إلى الأبد من غير تقدير بمدة، وإنما هي عقد مؤقت؛ لأن الصلح الدائم يفضي إلى ترك الجهاد»[1].

ومنهم الدكتور محمد على الحسن حيث قال بعدم جواز المعاهدات السلمية المطلقة إلا إذا كانت عقودا غير لازمة، أما إذا كانت عقودا لازمة فلا تجوز؛ لأن في ذلك تعطيلًا للجهاد، وقد قال الرسول ﷺ: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة"، وآيات القرآن الكريم توجب الجهاد في كل زمان ومكان[2].

ومنهم الدكتور فتحي الدريني الذي قال: «على أنه إذا اقتضت ظروف المسلمين إيقاف القتال، جاز ذلك مهادنة، لا سلما ولا صلحا، شريطة أن يكون لفترة موقوتة لا تطول، لاستجماع القوى، وإعداد العدة على أرفع مستوى، ثم استئناف الجهاد من جديد، لقيام مقتضياته، بعد دراسة الموقف عمليا دراسة تحليلية دقيقة شاملة، من قبل أهل الخبرة والاختصاص، لأن موضوع حكم الشرع في هذه الحال هو القتال والحرب، فلا بد من استشارة أهل الخبرة فيه، لأن الحكم الشرعي واضح ومعلوم، ضماناً لتحقيق النتائج المقصودة، والعبرة بالنتائج، ومن هنا كانت الصلة بين الشرع والعلم أو الخبرة

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته (٨/ ٥٨٧٧).

(٢) انظر: العلاقات الدولية في القرآن والسنة (ص٢٦٠) وما بعدها.

المتخصصة وثقى، بحيث لا يتصور الانفصال بينهما، لأن العلم موضوع الحكم كما ترى، وإنما قلنا جاز إيقاف القتال مهادنة لفترة لا تطول كيلا تنقطع أو تتعطل فريضة الجهاد، لأنها - في شرع الإسلام - مستمرة أبدا، دفاعًا عن الحق والعدل الذي كثيرًا ما يبغى عليه، فلا بد له من قوة قادرة تحميه، وحتى لا يتخذ العدو من الوقت المتسع في المهادنة فرصة للاستعداد والتأهب لمعاودة شن الحرب على المسلمين من جديد».

فالدولة في الإسلام مجاهدة أبدا، وسلمها قوي عزيز، لقوله ﷺ الجهاد ماض إلى يوم القيامة(١) وقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[آل عمران: ١٣٩](٢).

لكن البعض الآخر من المعاصرين وقف من هذا الشرط موقف المستريب، وحاول أن يدفعه بكل حيلة، من هؤلاء فضيلة الإمام محمد أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يصرح بجواز الصلح الدائم، وحيث لم بستطع أن يدفع إجماع العلماء رأيناه يحاول التشكيك في منزع قولهم ومنبع إجماعهم فيقول: «انتهاء الحرب أو توقيها بصلح دائم لم يجئ من النصوص القرآنية ما يمنعه، فدوامه من موجب الوفاء بالعهد ولا يصح نقضه، وإلا كان غدرا، والصلح الدائم يكون بالنص على الدوام أو بإطلاقه من غير مدة، وإذا كان بعض الفقهاء قد قرروا أن الصلح إذا لم يقيد بزمن يجوز نقضه لمصلحة المسلمين، أي إذا كانت مصلحة المسلمين في نقضه، فإنهم قد أخذوا ذلك من واقعات الزمان، لأنهم لاحظوا أن المسلمين في حرب دائمة، وأن من يعقد معهم صلحاً لا ينوي الوفاء به، فلا يكون من مصلحة المسلمين أن يستمروا على الوفاء مع توقع النقض من غيرهم، ولكن ذلك ليس هو المبدأ المقرر الثابت في النصوص الواردة عن النبي وصرح بها القرآن، فقد

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط برقم"٤٩١٥"(ج٦ص٢٥٢٣)، وأبو نعيم في الحلية برقم"٣٣٧٩" (ج٤ص١٨٩١) والإسناد فيه إسماعيل بن يحي التيمي وهو يضع الحديث.
(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم (ص٣٦٥).

صرح القرآن بوجوب الوفاء، أيا كان العقد، وقال النبي لما بلغه أن من صالحهم يريدون النقض: «وفوا لهم واستعينوا الله عليهم..

وإن التزام الوفاء بالعهد في صلح لا يمنع الحذر المستمر واليقظة الدائمة، فإن تبين أنهم يستعدون فعلا للانقضاض على المسلمين يطرح لهم عهدهم، مع بيان الأسباب المبررة، ليكونوا على علم، وليستطيعوا الرد إذا لم تكن الأسباب صحيحة»(١).

ويقول في موضع أخر: «ولقد أثاروا تحت تأثير حكم الواقع الكلام في جواز إيجاد معاهدات لصلح دائم وأن المعاهدات لا تكون إلا بصلح مؤقت لوجود مقتضيات هذا الصلح، إذ إنهم لم يجدوا إلا حروبًا مستمرة مشبوبة موصولة غير مقطوعة إلا بصلح مؤقت، وقد قرر الكثيرون منهم أن الصلح لا يقع إلا مؤقتًا، إذ ما كان يرى إلا ما أيدته الوقائع المستمرة، وأنه من السياسة الحكيمة التوقيت، حتى يكون الحذر الذي أوجبه الإسلام، فقد أمر الله تعالى في القرآن الكريم، بأن يكون المؤمنون في حذر دائم مستمر»(٢).

وحيث إن الفقهاء في قولهم هذا تأثروا بالواقع؛ فإن قولهم هذا لا حجة فيه، يقول الشيخ أبو زهرة: «والحق أن أقوال الفقهاء لا تعتبر وحدها حجة في الإسلام، ولا حجة عليه إلا بمقدار قربها من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والوقائع الزمنية لا تحكم على القرآن، بل القرآن هو الحاكم عليها»(٣).

ثم يستطرد: «وإننا نقرر أن الأحكام العامة الخالدة التي جاء بها القرآن وبلغها النبي ﷺ لا تخضع لأحوال وقتية، ولا لأقوال قررها بعض الفقهاء لأحوال ووقائع زمنية، بل تخضع فقط للنصوص الخالدة، وواجبنا نحو العالم أن نبين لهم الأحكام غير الزمنية.

---

(١) العلاقات الدولية في الإسلام (ص١١٨).

(٢) السابق (ص٨٣).

(٣) السابق (ص٨٤).

ولقد أدرك هذا بعض الفقهاء الذين جاءوا من بعد، فقرروا الأحكام الخاصة بالعلاقات الدولية معتمدين في تقريرها على ما وجدوه في الكتاب والسنة، وقد وجدوا أقوالًا منسوبة لأئمة الفقه الإسلامي رضوان الله عليهم توافق ما وجدوه في الكتاب والسنة، وهم يخالفون ما قرره الفقهاء الذين جاءوا من بعد الأئمة، وقيدوا أنفسهم بالوقائع وما تمليه، ومن هؤلاء ابن تيمية»(١).

ونسبة القول بجواز السلم الدائم لابن تيمية نسبة غير صحيحة، ولعل الشيخ أبو زهرة اعتمد على نصوص ابن تيمية التي تجيز الهدنة المطلقة، والدليل على ذلك أنه خلط بين الإطلاق والتأبيد عندما قال: «لقد قال بعض الفقهاء: إنه لا يجوز عقد صلح دائم»(٢).

والواقع الصحيح أن الذي قاله بعض الفقهاء هو أنه لا يجوز عقد صلح مطلق، أما عدم جواز التأبيد فهو قول جميع الفقهاء؛ فالذي يبدو أن الشيخ خلط بين الإطلاق والتأبيد.

وقد اتكأ الشيخ أبو زهرة على أصل اعتبره صحيحاً، ولأن الفقهاء على خلاف هذا الأصل اعتبرهم أيضًا متأثرين فيه بضغط الواقع، وهذا الأصل الذي اعتمد عليه هو القول بأن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول هو السلم لا الحرب (٣).

فيقول: «والحق أن الخلاف في هذه القضية مبني على أن أصل العلاقات أهو السلم أم أصل العلاقات هو الحرب؟ فالذين قالوا إن أصل العلاقات هو السلم قالوا: عن الصلح الدائم جائز بل مطلوب إن وجدت النية الحسنة عند المخالفين، وهؤلاء الفقهاء هم الذين استمسكوا بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الداعية إلى السلم الدائمة، والذين قالوا: إن الصلح الدائم غير جائز فوق أنهم تأثروا بالواقع في المعاهدات تأثروا

---

(١) السابق (ص٨٤).
(٢) السابق صـ ٥٣-٥٥
(٣) السابق (ص٨٣-٨٤).

بالواقع أيضا في الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم»[1].

ومن الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بجواز التأبيد في عقد الهدنة من المعاصرين، أن رسول الله ﷺ صالح أقواما صلحًا مؤبدًا، فصالح اليهود في أول عهده بالمدينة صلحا مؤبداً وأعطاهم في الوثيقة المشهورة عهدًا مؤبدا، كما صالح أهل نجران وبني ضمرة وغيرهم صلحاً مؤبداً وهذه بعض النصوص التي ساقوها ليستشهدوا بها على ذلك:

١- أن رسول الله ﷺ كتب لأهل نجران: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما كتب محمد النبي رسول الله ﷺ لأهل نجران إذ كان عليهم حكمه، في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء ورقيق فأفضل ذلك عليهم وترك ذلك كله على ألفي حلة من حلل الأواقي في كل رجب ألف حله وفي كل صفر ألف حلة مع كل حلة أوقية من الفضة، فما زادت على الخراج أو نقصت على الأواقي فبالحساب، وما قضوا من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض أخذ منهم بالحساب، وعلى نجران مؤنة رسلي ومتعتهم ما بين عشرين يوماً فما دون ذلك، ولا تحبس رسلي فوق شهر، وعليهم عارية ثلاثين درعا وثلاثين فرسا وثلاثين بعيرًا إذا كان كيد باليمين ومعرة، وما هلك مما أعاروه رسلي من دروع أو خيل أو ركاب فهو ضمين على رسلي حتى يؤديه إليهم، ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي الرسول ﷺ، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليه دنية، ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر وعلى ما في هذا الكتاب جواز الله وذمة محمد النبي رسول ﷺ أبدا

---

(١) السابق (ص٨٣-٨٤).

حتى يأتي الله بأمره، ما نصحوا ما عليهم غير متفلتين بظلم»[١].

٢-كتب رسول الله ﷺ لبني ضمرة بن بكر بن عبد مناه بن كنانة « أَنَّهُمْ آمِنُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ لَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَهُمْ بِظُلْمٍ وَعَلَيْهِمْ نَصْرَ النَّبِيِّ ﷺ مَا بَلَّ بَحْرٌ صُوفَةً إِلا أَنْ يُحَارِبُوا فِي دِينِ اللهِ، وَأَنَّ النَّبِيَّ إِذَا دَعَاهُمْ أَجَابُوهُ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ ذِمَّةُ اللهِ وَرَسُولِهِ، وَلَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ بَرَّ مِنْهُمْ وَاتَّقَى »[٢].

فهذا العهد تضمن تعبيرًا عربيًا هو « ما بل بحر صوفه » وهو تعبير يدل على الديمومة؛ لأن خاصية البلل دائمة في ماء البحر.

هذه هي أدلتهم، وليست هذه الأدلة سوي شبهات لا تقوى على رد ما أجمع عليه العلماء ولا على إبطال ما تقرر في الفقه الإسلامي وفق مقاصد الشريعة الغراء، وذلك للآتي:-

أولًا: أن العلماء قد أجمعوا على عدم جواز التأبيد في عقد الموادعة؛ وإذا أجمع العلماء على أمر فلا يصح أن يقال إنهم تأثروا بالواقع فانعكس هذا التأثر على فهمهم وعلى أحكامهم؛ لأن التأثر بالواقع إن أحدث عند العلماء انحرافًا عن الفهم الصحيح للكتاب والسنة كان هذا ضلالة منهم، ولا تجتمع أمة محمد على ضلالة.

ثانيًا: وبناء هذه المسألة على أن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية السلم يؤكد بطلان قولهم؛ لأن القول بأن الأصل السلم يفضي إلى ترك جهاد الطلب المجمع على وجوبه.

ثالثًا: أن استدلالهم بأن رسول الله ﷺ هادن اليهود في المدينة هدنة دائمة، وكذلك أهل نجران وأهل خيبر وبني ضمرة ، استدلال غير صحيح؛ لأن هؤلاء جميعًا لم تكن مصالحة النبي لهم هدنة وإنما كانت ذمة ، وليس عقد الهدنة كعقد الذمة؛ لأن العلماء

---

(١) الشيخ محمود شلتوت في كتابة: الإسلام عقيدة وشريعة (ص٤٥٦).

(٢) رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى برقم"٦٧٤"(ج١ص٤٠٤)، .

«فرقوا بينهما بأن عقد الذمة أقوى وآكد؛ ولذا كان موضوعًا على التأبيد بخلاف عقد الهدنة والصلح»(١)

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «صار في اصطلاح كثير من الفقهاء أن أهل الذمة عبارة عمن يؤدي الجزية، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله بخلاف أهل الهدنة فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم سواء كان الصلح على مال أو غير مال لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة لكن عليهم الكف عن محاربة المسلمين وهؤلاء يسمون أهل العهد وأهل الصلح وأهل الهدنة»(٢)

والصحيح أن النبي ﷺ عقد لليهود في المدينة عقد ذمة، بدليل أن الصحيفة تضمنت بندًا يقضي بأن يرد الأمر في كل ما اختلف فيه إلى الله ورسوله: «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فمرده إلى الله ومحمد» وهذا معناه أن أحكام الإسلام تجري عليهم، وهذا هو العنصر الأول من العناصر المميزة لعقد الذمة وهو عنصر (الصغار) أما العنصر الثاني وهو الجزية فلم يكن قد شرع بعد، وما يقال هنا يقال عن أهل خيبر، يقول ابن القيم.

«والنبي ﷺ لم يوقت عقد الصلح والهدنة بينه وبين اليهود لما قدم المدينة بل أطلقه ما داموا كافين غير محاربين له فكانت تلك ذمتهم غير أن الجزية لم يكن نزل فرضها بعد»(٣).

ويقول في موضع آخر: «ولا يقال: أهل خيبر لم تكن لهم ذمة بل كانوا أهل ذمة قد أمنوا بها على دمائهم وأموالهم أمانا مستمرًا، نعم لم تكن الجزية قد شرعت ونزل فرضها، وكانوا أهل ذمة بغير جزية، فلما نزل فرض الجزية استؤنف ضربها على من يعقد له الذمة

---

(١) زاد المعاد(٣/ ١٢٣).
(٢) أحكام أهل الذمة(٢/ ٨٧٤).
(٣) زاد المعاد (٣/ ١٢٣).

من أهل الكتاب والمجوس، فلم يكن عدم أخذ الجزية منهم لكونهم ليسوا أهل ذمة بل لأنها لم تكن نزل فرضها»[١].

وأما عهد النبي ﷺ لبني ضمرة فقد كان أيضًا عقد ذمة، يدل على ذلك نص الكتاب الذي كتبه إليهم، فكون الكتاب ينص على أن لهم ذمة الله ورسوله ولهم النصر وأنهم آمنون على أموالهم وأنفسهم، يدل على أن العقد عقد ذمة لا عقد هدنة، وقد سبق أن عقد الذمة يؤبد بخلاف عقد الهدنة.

وكذلك كتاب النبي لأهل نجران كان عقد ذمة بدليل ما فرضه عليهم في أموالهم، وبدليل أنه حرم عليهم أخذ الربا، وهذا إجراء لأحكام الإسلام عليهم، وبدليل أنه أرسل إليهم من يكون أميرًا عليهم وهو أبو عبيدة بن الجراح.

فهذه العقود التي استدل بها هذا الفريق من المعاصرين عقود ذمة لا هدنة ولا موادعة «وعقد الموادعة عقد غير لازم؛ وهو إما أن يكون مطلقًا أو مؤقتًا، ولكن الذي يكون مؤبدًا هو عقد الذمة».

---

(١) زاد المعاد (٣/ ٣٠٦).

المبحث الخامس
التطبيق المعاصر

في عصرنا الذي نعيش فيه ابتليت الأمة الإسلامية بذلك الكيان الدخيل الذي يسمي بدولة إسرائيل، ذلك الكيان الممسوخ الذي ألقى الاستعمار بذرته في التربة الإسلامية، وظل يرعاه حتى نما واشتد وصار سرطانًا مفزعًا يقلق الأمة ويروعها.

ومنذ اللحظة الأولى لقيام هذا الكيان ونشوبه في جسـد الأمة، والمسلمون يعقدون معه المعاهدات تلو المعاهدات، والملاحظ أن مسيرة الطغيان التي رسمها هذا العدو تمضي في طريقها بلا تلعثم ولا تردد، وكأن الأمة الإسلامية لم تبرم معه هذه المعاهدات إلا لتعطيه التسهيلات للمضي في طغيانه والاستمرار في عدوانه.

الأمر الذي أثار القضية في جانبها الشرعي، وأثار معها هذا السؤال: ما مدى شرعية هذه المعاهدات؟

وللإجابة على هذا السؤال نبدأ باستعراض هذه المعاهدات وذكر ما اشتملت عليه من بنود:

في عام ١٩١٧ صدر عن وزارة الخارجية لدولة الاستعمار «بريطانيا» وعد «بلفور» الذي يقضي بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

وبعد صدور هذا الإعلان بعامين وقعت اتفاقية بين الملك فيصل بن الشريف حسين وبين حاييم وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية، وذلك في الثالث من شهر يناير سنة ١٩١٩ في مؤتمر باريس للسلام، وقد اتفقا فيها على المواد التالية:

١ - يجب أن يسود جميع علاقات الدول العربية والتزاماتها وفلسطين أقصى النوايا الحسنة والتفاهم المخلص...

٢- تحدد بعد إتمام مشاورات مؤتمر السلام مباشرة الحدود النهائية بين الدول العربية وفلسطين من قبل لجنة يتفق على تعيينها من قبل الطرفين المتعاقدين.

٣- عند إنشاء دستور إدارة فلسطين تتخذ جميع الإجراءات التي من شأنها تقديم أوفى الضمانات لتنفيذ وعد الحكومة البريطانية المؤرخ في اليوم الثاني من شهر نوفمبر سنة ١٩١٧.

٤- يجب أن تتخذ جميع الإجراءات لتشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين على مدى واسع والحث عليها وبأقصى ما يمكن من السرعة لاستقرار المهاجرين في الأرض عن طريق الإسكان الواسع والزراعة الكثيفة. ولدى اتخاذ مثل هذه الإجراءات يجب أن تحفظ حقوق الفلاحين والمزارعين المستأجرين العرب ويجب أن يساعدوا في سيرهم نحو التقدم الاقتصادي.

٥- يجب أن لا يسن نظام أو قانون يمنع أو يتدخل بأي طريقة ما في ممارسة الحرية الدينية ويجب أن يسمح على الدوام أيضًا بحرية ممارسة العقدية الدينية والقيام بالعبادات دون تمييز أو تفضيل ويجب أن لا يطالب قط بشروط دينية لممارسة الحقوق المدنية أو السياسية.

٦- إن الأماكن الإسلامية المقدسة يجب أن توضع تحت رقابة المسلمين.

٧- تقترح المنظمة الصهيونية أن ترسل إلى فلسطين لجنة من الخبراء لتقوم بدراسة الإمكانيات الاقتصادية في البلاد وأن تقدم تقريرًا عن أحسن الوسائل للنهوض بها وستضع المنظمة الصهيونية اللجنة المذكورة تحت تصرف الدولة العربية بقصد دراسة الإمكانيات الاقتصادية في البلاد.

٨- يوافق الفريقان المتعاقدان أن يعملا بالاتفاق والتفاهم التامين في جميع الأمور التي شملتها هذه الاتفاقية لدى مؤتمر الصلح.

٩- كل نزاع قد يثار بين الفريقين المتنازعين يجب أن يحال إلى الحكومة البريطانية للتحكيم.

وقع في لندن، إنجلترا في اليوم الثالث من شهر يناير سنة ١٩١٩.

ومضت أعوام كانت فيها الصهيونية تعمل على قدم وساق، وكانت تجتهد في تهجير اليهود وإنشاء المستوطنات، ودارت فيها حروب بين العصابات الصهيونية وبين المجموعات الفدائية من شعب فلسطين، حتى جاء عام ١٩٤٨ حيث أعلنت الصهيونية قيام دولة إسرائيل، فسارعت أمريكا إلى الاعتراف بها ومن بعدها سائر الدول الاستعمارية.

عندئذ هبت الجيوش العربية لمحاربة هذا الكيان الوليد، وبينما كانت هذه الجيوش قاب قوسين أو أدنى من اجتثاث الكيان الصهيوني من جذوره و اجتثاث أحلامه معه أعلن بالهدنة، التي حالت دون إنجاز العمل الذي لو تم لاستراحت الأمة الإسلامية أبد الدهر من ذلك الكابوس المروع.

أقامت الهدنة سدًا منيعًا، وظل هذا السد قائمًا، حتى جاء عام النكسة ليشهد انهيار السد، ليس تحت جحافل الجيش الإسلامي الفاتح، ولكن تحت جحافل الجيش الصهيوني الغازي. وليشهد معه نكبة الأمة في أبنائها وفي أراضيها وفي مقدساتها وفي عزتها وكرامتها.

احتلت سيناء واحتلت القدس والضفة الغربية واحتلت الجولان ووقع المسجد الأقصى في الأسر، ودخل موشي ديان القدس مزهوًا والجنود يهتفون ويرددون خلفه: «محمد مات خلف بنات».

وعن عشرات الألوف الذين قتلوا أو أسروا من أبناء الأمة الإسلامية لا تسل، وظلت الأمة تلعق جراحها وهي تقتات الوعود من مجلس الآمن ومن هيئة الأمم، بينما المشروع الصهيوني يمضي في طريقه وبخاصة في فلسطين، ولقد شهدت مراحل التوطين الأولى أكثر من ثلاثين مذبحة للفلسطينيين، ومحو أكثر من ٣٢٠ قرية ومدينة ، وكان من بين هذه المذابح مذبحة دير ياسين التي راح ضحيتها نصف سكان القرية، ومن اللافت

للنظر أن نجم هذه المذبحة كان مناحم بيجين الحائز على جائزة نوبل للسلام والذي عقد معاهدة السلام في كامب ديفيد مع الرئيس محمد أنور السادات.

وأمريكا التي كانت ترعى كل معاهدات السلام هي التي استخدمت حق الفيتو ٧٢ مرة ضد قرارات إدانة إسرائيل من أصل ٧٩ قرارًا للجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، و استخدمت حق الفيتو أيضًا لإبطال ٢٩ قرار إدانة ضد إسرائيل أقرته الشرعية الدولية في مجلس الأمن.

وفي عام ١٩٧٣ أهدى الله تعالى للأمة الإسلامية نصرًا مؤزرًا، وهو نصر العاشر من رمضان السادس من أكتوبر،ذلك النصر الذي مهد السبيل لتصحيح المسار، ورد للأمة ثقتها لتعرف دورها.

ولكن سرعان ما جاء الثعلب الأمريكي «كيسنجر» بحقيبته السوداء لتقع المفاجأة التي لم تكن متوقعة، وهي وقف إطلاق النار وبدء المحادثات من جديد، وكأننا لم نحارب إلا لتفعيل المحادثات التي جمدها الصهاينة بعدوانهم وجبروتهم.

وبينما كان العالم الإسلامي يتعاطى المسكنات باجترار ذكريات النصر إذ بالمفاجأة الثانية التي قلبت كل الموازين: الرئيس السادات في تل أبيب يخطب ويعلن أننا نريد السلام الدائم مع إسرائيل.

وعلى أثر هذه الزيارة (التاريخية !) كان الطريق ممهدًا ومفتوحًا إلى كامب ديفيد حيث وقعت هناك (أم المعاهدات) المعاهدات المصرية الإسرائيلية.

وقد نصت على الآتي:«إن حكومة جمهورية مصر العربية وحكومة دولة إسرائيل....

اقتناعًا منهما بالضرورة الماسة لإقامة سلام عادل وشامل ودائم في الشرق الأوسط وفقاً لقراري مجلس الأمن ٢٤٢و٣٣٨...

إذ تؤكدان من جديد التزامهما "بإطار السلام في الشرق الأوسط المتفق علية في

كامب ديفيد"، المؤرخ في ١٧ سبتمبر ١٩٧٨...

وإذ تلاحظان أن الإطار المشار إليه إنما قصد به أن يكون أساسًا للسلام، ليس بين إسرائيل فحسب، بل أيضًا بين إسرائيل وأي من جيرانها العرب كل فيما يخصه ممن يكون على استعداد للتفاوض من أجل السلام معها على هذا الأساس...

ورغبة منهما في إنهاء حالة الحرب بينهما وإقامة سلام تستطيع فيه كل دوله في المنطقة أن تعيش في أمن...

و اقتناعا منهما بأن عقد معاهدة سلام بين مصر وإسرائيل يعتبر خطوة هامة على طريق السلام الشامل في المنطقة والتوصل إلى تسوية للنزاع العربي الإسرائيلي بكافة نواحيه...

وإذ تدعوان الأطراف العربية الأخرى في النزاع إلى الاشتراك في عملية السلام مع إسرائيل على أساس مبادئ إطار السلام المشار إليها آنفا واسترشادا بها...

وإذ ترغبان أيضًا في إنماء العلاقات الودية والتعاون بينهما وفقا لميثاق الأمم المتحدة ومبادئ القانون الدولي التي تحكم العلاقات الدولية في وقت السلم....

قد اتفقتا على الأحكام التالية بمقتضى ممارستهما الحرة لسيادتهما من تنفيذ الإطار الخاص بعقد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل...»

المادة الأولى:

١- تنتهي حالة الحرب بين الطرفين ويقام السلام بينهما عند تبادل وثائق التصديق على هذه المعاهدة.

٢- « تسحب إسرائيل كافة قواتها المسلحة والمدنيين من سيناء إلى ما وراء الحدود الدولية بين مصر وفلسطين تحت الانتداب » كما هو وارد بالبروتوكول الملحق بهذه المعاهدة (الملحق الأول) وتستأنف مصر ممارسة سيادتها الكاملة على سيناء.

٣- عند إتمام الانسحاب المرحلي المنصوص عليه في الملحق الأول، يقيم الطرفان علاقات طبيعية ودية بينهما طبقًا للمادة الثالثة (فقرة٣).

المادة الثانية:

إن الحدود الدائمة بين مصر و إسرائيل هي الحدود الدولية المعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب » كما هو واضح بالخريطة في الملحق الثاني وذلك دون المساس بما يتعلق بوضع قطاع غزة.

ويقر الطرفان بأن هذه الحدود مصونة لا تمس ويتعهد كل منهما احترام سلامة أراضي الطرف الآخر بما في ذلك مياهه الإقليمية ومجاله الجوي.

المادة الثالثة:

١- يطبق الطرفان فيما بينهما أحكام ميثاق الأمم المتحدة ومبادئ القانون الدولي التي تحكم العلاقات بين الدول في وقت السلم، وبصفة خاصة: (يقر الطرفان ويحترم كل منهما سيادة الآخر وسلامة أراضيه واستقلاله السياسي).

(يقر الطرفان ويحترم كل منهما حق الآخر في أن يعيش في سلام داخل حدوده الآمنة والمعترف بها).

يتعهد الطرفان بالامتناع عن التهديد باستخدام القوة أو استخدامها، أحدهما ضد الآخر على نحو مباشر أو غير مباشر، ويحل كافة المنازعات التي تنشأ بينهما بالوسائل السلمية.

٢- (يتعهد كل طرف بأن يكفل عدم صدور فعل من أفعال الحرب أو الأفعال العدوانية أو أفعال العنف أو التهديد بها من داخل أراضية أو بواسطة قوات خاضعة لسيطرته ... كما يتعهد كل طرف بالامتناع عن التنظيم أو التحريض أو الإثارة أو المساعدة أو الاشتراك في فعل من أفعال الحرب العدوانية أو النشاط الهدام أو أفعال العنف المواجهة ضد الطرف الآخر في أي مكان كما يتعهد بأن يكفل تقديم مرتكبي مثل هذه الأفعال للمحاكمة).

٣- (يتفق الطرفان على أن العلاقات الطبيعية التي ستقام بينهما ستضمن الاعتراف الكامل والعلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية) وإنهاء المقاطعة الاقتصادية والحواجز ذات الطابع المتميزة المفروضة ضد حرية انتقال الأفراد والسلع. كما يتعهد كل طرف بأن يكفل تمتع مواطني الطرف الآخر الخاضعين للاختصاص القضائي بكافة الضمانات القانونية ويوضع البروتوكول الملحق بهذه المعاهدة (الملحق الثالث) الطريقة التي يتعهد الطرفان بمقتضاها- بالتوصل إلى إقامة هذه العلاقات وذلك بالتوازي مع تنفيذ الأحكام الأخرى لهذه المعاهدة.

المادة الرابعة:

١- بغية توفير الحد الأقصى للأمن لكلا الطرفين وذلك على أساس التبادل تقام ترتيبات أمن متفق عليها بما في ذلك مناطق محدودة التسليح في الأراضي المصرية أو الإسرائيلية وقوات أمم متحدة ومراقبين من الأمم المتحدة ...

٢- يتفق الطرفان على تمركز أفراد الأمم المتحدة في المناطق الموضحة بالملحق الأول ويتفق الطرفان على ألا يطلبا سحب هؤلاء الأفراد وعلى أن سحب هؤلاء الأفراد لن يتم إلا بموافقة مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بما في ذلك التصويت الإجمالي للأعضاء الخمسة الدائمين بالمجلس وذلك ما لم يتفق الطرفان على خلاف ذلك.

٣- تنشأ لجنة مشتركة لتسهيل تنفيذ هذه المعاهدة وفقاً لما هو منصوص عليه في الملحق الأول.

٤- يتم بناء على طلب أحد الطرفين إعادة النظر في ترتيبات الأمن المنصوص عليها في الفقرتين ١،٢ من هذه المادة وتعديلها باتفاق الطرفين.

المادة الخامسة:

١- تتمتع السفن الإسرائيلية والشاحنات المتجهة من إسرائيل وإليها بحق المرور الحر في قناة

السويس ومداخلها في كل من خليج السويس والبحر الأبيض المتوسط وفقًا لأحكام اتفاقية القسطنطينية لعام ١٨٨٨ المنطبقة على جميع الدول. كما يعامل رعايا إسرائيل وسفنها وشاحناتها وكذلك الأشخاص والسفن والشحنات المتجهة من إسرائيل وإليها معاملة لا تتسم بالتميز في كافة الشئون المتعلقة باستخدام القناة.

٢- يعتبر الطرفان أن مضيق تيران وخليج العقبة من الممرات المائية الدولية المفتوحة لكافة الدول دون عائق أو إيقاف لحرية الملاحة أو العبور الجوي.كما يحترم الطرفان حق كل منهما في الملاحة والعبور الجوي من أراضيه وإليها عبر مضيق تيران وخليج العقبة.

المادة السادسة:

١- لا تمس هذه المعاهدة ولا يجوز تفسيرها على نحو يمس بحقوق الطرفين والتزاماتهما وفقًا لميثاق الأمم المتحدة.

٢- يتعهد الطرفان بأن ينفذا بحسن نية التزاماتهما الناشئة عن هذه المعاهدة بصرف النظر عن أي فعل أو امتناع عن فعل من جانب طرف آخر وبشكل مستقل عن أية وثيقة خارج هذه المعاهدة.

٣- كما يتعهدان بأن يتخذا كافة التدابير اللازمة لكي تنطبق في علاقاتهما أحكام الاتفاقيات المتعددة الأطراف التي يكونان من أطرافها بما في ذلك تقديم الإخطار المناسب للأمين العام للأمم المتحدة وجهات الإيداع الأخرى لمثل هذه الاتفاقيات.

٤- يتعهد الطرفان بعدم الدخول في أي التزامات تتعارض مع هذه المعاهدة.

٥- مع مراعاة المادة ١٠٣ من ميثاق الأمم المتحدة يقر الطرفان بأنه في حالة وجود تراجع بين التزامات الأطراف بموجب هذه المعاهدة وأي من التزاماتهما الأخرى، فإن الالتزامات الناشئة عن هذه المعاهدة تكون ملزمة ونافذة.

المادة السابعة:

١. تحل الخلافات بشأن تطبيق هذه المعاهدة أو تفسيرها عن طريق المفاوضة.

٢. إذا لم يتيسر حل هذه الخلافات عن طريق المفاوضة فتحل بالتوفيق أو تحال إلى التحكيم.

المادة الثامنة:

يتفق الطرفان على إنشاء لجنة مطالبات للتسوية المتبادلة لكافة المطالبات المالية.

المادة التاسعة:

١- تصبح هذه المعاهدة نافذة المفعول عند تبادل وثائق التصديق عليها.

٢- تحل هذه المعاهدة محل الاتفاق المعقود بين مصر وإسرائيل في سبتمبر ١٩٧٥.

٣- تعد كافة البروتوكولات والملاحق والخرائط الملحقة بهذه المعاهدة جزءًا لا يتجزأ منها.

٤- يتم إخطار الأمين العام للأمم المتحدة بهذه المعاهدة لتسجيلها وفقًا لأحكام المادة ١٠٢ من ميثاق الأمم المتحدة.

حررت في واشنطن في ٢٦ مارس سنة ١٩٧٩م، ٢٧ ربيع الثاني سنة ١٣٩٩هـ من ثلاث نسخ باللغات العربية والعبرية والإنجليزية، وتعتبر جميعها متساوية الحجية وفي حالة الخلاف في التفسير فيكون النص الإنجليزي هو الذي يعتد به.

وبالطبع لم تحفل هذه المعاهدة بالقدس ولا با الأراضي الإسلامية الأخرى ولا بقضية فلسطين.

وسكنت الحرب بين مصر وإسرائيل بعد توقيع هذه المعاهدة، ولكنها كانت مفتوحة وقائمة على أشدها في جبهات أخرى ويكفي للدلالة على ذلك الغارات التي شنتها إسرائيل في تلك الفترة على لبنان، واستمرت المذابح التي كان منها مذبحة صبرا وشاتيلا في ١٨/ ٩/ ١٩٨٢ التي قام بها شارون الذي يصفه بوش بأنه رجل السلام – واستمرت هذه المذبحة ٧٢ ساعة قتل فيها ٣٥٠٠ فلسطيني ولبناني معظمهم من

النساء والأطفال والشيوخ؛ ثم مذبحة قانا التي قام بها شمعون بيريز وقتل فيها ١٦٠ مدنيًا ، ثم مذبحة المسجد الإبراهيمي ، وهكذا. وبرغم أن غدر إسرائيل صار له راية مرفوعة فوق هضاب الغربة التي أحدثها وقف الجهاد في سبيل الله، إذا بالأطراف العربية الأخرى تشارك في مؤتمر مدريد للسلام الذي عقد في مدريد بأسبانيا في نوفمبر ١٩٩١م والذي استمر لمدة يومين غلب عليه المظاهر الاحتفالية.

لكنه كان يعد الصافرة التي أطلقها الحكم الغربي لتبدأ المحادثات (الثنائية) بين إسرائيل وكل دولة من دول العرب على حدة.

وكان أبرز اتفاق وقع بين إسرائيل وطرف عربي هو اتفاق أوسلو وهو اتفاق سلام وقعته إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية في مدينة واشنطن بالولايات الأمريكية المتحدة في ١٣ سبتمبر أيلول ١٩٩٣، وسمي الاتفاق نسبة إلى مدينة "أوسلوا" النرويجية التي تمت فيها المحادثات السرية التي أفرزت هذا الاتفاق. وجاء الاتفاق بعد مفاوضات بدأت في العام ١٩٩١في ما عرف بمؤتمر مدريد.

تعتبر اتفاقية أوسلو التي تم توقيعها في ١٣ سبتمبر / أيلول ١٩٩٣ ، أول اتفاقية رسمية مباشرة بين إسرائيل ممثلة بوزير خارجيتها آنذاك شمعون بيريز، ومنظمة التحرير الفلسطينية، ممثلة بأمين سر اللجنة التنفيذية محمود عباس.

ورغم أن التفاوض بشأن الاتفاقية تم في أوسلو، إلا أن التوقيع تم في واشنطن، بحضور الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون.

وتنص الاتفاقية على إقامة سلطة حكومة ذاتية انتقالية فلسطينية (أصبحت تعرف فيما بعد بالسلطة الوطنية الفلسطينية)، ومجلس تشريعي منتخب للشعب الفلسطيني، في الضفة الغربية وقطاع غزة، لفترة انتقالية لا تتجاوز الخمس سنوات.

ومن المفترض - وفقا للاتفاقية - أن تشهد السنوات الانتقالية الخمس مفاوضات بين

الجانبين، بهدف التوصل لتسوية دائمة على أساس قراري مجلس الأمن ٢٤٢و٣٣٨.

ووفقا للاتفاقية فإن الفترة الانتقالية تبدأ عند الانسحاب من قطاع غزة ومنطقة أريحا، كما تبدأ مفاوضات الوضع الدائم بين حكومة إسرائيل وممثلي الشعب الفلسطيني، في أقرب وقت ممكن، بما لا يتعدى بداية السنة الثالثة من الفترة الانتقالية.

ونصت الاتفاقية، على أن هذه المفاوضات سوف تغطي القضايا المتبقية، بما فيها القدس، اللاجئون، المستوطنات، الترتيبات الأمنية، الحدود، العلاقات والتعاون مع جيران آخرين.

ولحفظ الأمن في الأراضي الخاضعة للسلطة الفلسطينية، نصت الاتفاقية على إنشاء قوة شرطة فلسطينية قوية، من أجل ضمان النظام العام في الضفة الغربية وقطاع غزة، بينما تستمر إسرائيل في الاضطلاع بمسؤولية الدفاع ضد التهديدات الخارجية

وبعد لأيٍ قامت للفلسطينيين سلطة حكم ذاتي، هذه السلطة لم تملك من القوة السياسية أو العسكرية أن تدفع عن رئيسها ياسر عرفات حصار القوات الإسرائيلية التي ظلت تحاصره مدة طويلة ، وتهدم الغرفات من حوله وهو في قبضتها كعصفور يتيم في قبضة جبار عابث، لا يملك إلا أن يصيح: «يا جبل ما يهزك ريح» وتحت ضغط الانتفاضة التي انطلقت باسم الإسلام ترفض الهوان والاستسلام اضطرت أمريكا (الحاضنة أبدًا لإسرائيل) أن تتدخل عن طريق مبعوثها (تنت) المنسق الذي يعيد دور كيسنجر، وتمخض هذا الجهد الأمريكي عن مشروع خارطة الطريق ذي المراحل الثلاث، والذي انطلقت المرحلة الأولى منه في تشرين الأول ٢٠٠٢م.

وكان من بين بنود هذا المشروع:

١- تصدر القيادة الفلسطينية بيانًا لا يقبل التأويل يعيد تأكيد حق إسرائيل بالعيش بسلام وأمن، ويدعو لوقف فوري للانتفاضة المسلحة وكافة أشكال العنف ضد الإسرائيليين في كل مكان، وتوقف كافة المؤسسات الفلسطينية عن التحريض ضد إسرائيل.

٢- بالتنسيق مع اللجنة الرباعية يتم تنفيذ الخطة الأمريكية لإعادة البناء والتدريب واستئناف التعاون الأمني مع مجلس خارجي للإشراف، مكون من «الولايات المتحدة،مصر، الأردن».

٣- تدمج جميع أجهزة الأمن الفلسطينية ضمن ٣ أجهزة، وتكون مسئولية أمام وزير الداخلية صاحب الصلاحيات.

٤- أجهزة الأمن الفلسطينية التي يعاد بناؤها ويعاد تدريبها وأجهزة جيش الدفاع الإسرائيلي المقابلة يَبْدَأَان إعادة مرحلية للتعاون الأمني والالتزامات الأخرى، كما تم الاتفاق عليه في خطة تينيت، وبما يشمل اجتماعات عادية على مستوى عال وبمشاركة مسؤولين أمنيين أمريكيين.

٥- تتحرك الدول العربية بشكل حازم لقطع أي تمويل حكومي أو خاص للجماعات المتطرفة،وتقدم الدعم المالي للفلسطينيين عبر وزارة المالية الفلسطينية.

وأخيرًا جاء مؤتمر أنابوليس وهو مؤتمر السلام الذي عقد في ٢٧ نوفمبر / تشرين الثاني من ٢٠٠٧ في كلية البحرية للولايات المتحدة في أنابوليس، ماريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية. وانتهى المؤتمر مع صدور بيان مشترك من جميع الأطراف، نظم المؤتمر من قبل الولايات المتحدة وتحت إشراف وزيرة خارجيتها كونداليزا رايس واستمر ليوم واحد.

في هذا المؤتمر سعت الولايات المتحدة للتوصل إلى اتفاقية سلام بين الإسرائيليين والفلسطينيين وإحياء خطة خارطة الطريق، وأمل الطرف الفلسطيني أن يتمخض المؤتمر عن إعلان مبادئ مشتركة مع الإسرائيليين بشأن القضايا الرئيسية، وأن يسفر عن جدول زمني لإقامة دولتهم.

وكان الطرف الإسرائيلي متفائلا بتفعيل المحادثات، ولكن لم يوافقوا على مبادئ مشتركة ولا على جدول زمني لقيام دولة فلسطينية.

وكانت أنابوليس هي المحطة الأخيرة التي وقف فيها قطار السلام، ولا ندري إذا كان وراء هذه المحطة محطات أخرى أم لا، لكننا نرى الطريق مفتوحًا ونرى دخان القطار يتصاعد مع ضجيجه إلى عنان السماء.

وعلى الجانب الآخر نرى قطار المذابح يمضي في الاتجاه المعاكس، فها هي غزه تحت الحصار، يدوسها القطار، ويحل بها الخراب والدمار، وترتكب فيها أبشع كارثة إنسانية مع بداية القرن الحادي والعشرين.

فما حكم هذه المعاهدات في شرع الله؟!

إن الذي يتابع أحداث هذه المعاهدات، وينظر في بنودها، ويطالع نصوصها، ويتأمل نتائجها يجزم بالنظرة العابرة بأنها مصادمة لمقاصد الشريعة، فإذا ما أمعن النظر الفقهي من خلال عرض هذه الاتفاقات على الشروط التي قررها العلماء فسوف يتبين له أنها لم تستوف شرطا واحدا من شروط صحة عقد الهدنة في الإسلام.

وسوف نستعرض الشروط شرطًا شرطًا؛ لنرى مصداق ذلك:

الشرط الأول: شرط الأهلية:

لم يتوفر في واحدة من هذه المعاهدات شرط الأهلية؛ لأن الذي يتولى عقد معاهدة السلام هو من له أهلية النظر في المصالح العامة للأمة الإسلامية، وهو الإمام، ويكون ذلك منه بمشورة أهل الحل والعقد في الأمة: فالإمام هو اللسان الناطق باسم الجماعة، وقد خوله عقد البيعة هذا الحق وأضفى على ذلك الاختصاص [1].

---

(١) انظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية د. الغنيمي (ص٥٤).

وهذا لا يمكن حدوثه إلا في ظل دولة إسلامية يحكمها خليفة واحد؛ فأما في ظل انقسام الأمة إلى كيانات متعددة فإن عقد الهدنة لا يمكن أن يصح شرعا إذا عقده واحد من الحكام بانفراده إلا إذا كان أمر السلم يخص الإقليم الذي يحكمه فقط ولا ينعكس على غيره من بلاد الإسلام.

والعدو الإسرائيلي ليس عدوا لإقليم واحد، وقضية الصراع مع هذا الكيان لا يمكن أن تتجزأ؛ ليس لأنها تضر جميع الأطراف وحسب، ولكن لذلك ولأمر آخر أكبر وأقدم وهو أنها قضية صراع على الدين والمقدسات.

لذلك لا يصح أن يعقد الصلح مع إسرائيل حاكم واحد بانفراده، ولا يصح أن تكون المحادثات ثنائية بين إسرائيل وكل طرف عربي على حدة؛ لأن القضية واحدة، ولأن العدو واحد، ولأن الضرر واقع على الكل: «وعلى هذا فالإسلام يوجب إذا تعددت دوله في أقاليمه المختلفة ألا ينفرد رئيس دولة إسلامية منها بعقد السلم مع العدو المشترك دون سائر رؤساء الدول الإسلامية؛ توحيدا للسياسة الخارجية، فقد جاء في الصحيفة ما نصه: « وَأَنَّ سِلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدٌ، وَلا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللهَّ، إِلا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ »[1]»[2].

ثم إن هناك أمرا هاما مبنيا على وجوب الشورى وعلى أنها في نظام الحكم الإسلامي ملزمة للحاكم، هذا الأمر هو أن معاهدة السلام تتطلب لكي تتمتع بصفة اللزوم والنفاذ أن يوافق عليها أهل الشورى[3]، وأهل الشورى الذين يرد إليهم أمر معاهدة السلام مع

---

(١) إسناده ضعيف: رواه القاسم بن سلام في كتاب الأموال برقم"٤٤٠"(ج١ص٢٧٩)، وابن زنجويه في الأموال برقم"٥٧٤"(ج١ص٣٢٢) والحديث إسناده ضعيف ويحسن إذا توبع رجاله ثقات عداعبدالله بن صالح الجهني وهو مقبول.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم د. فتحي الدريني (ص٣٥٦).

(٣) انظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. الغنيمي (ص٦٥-٦٦).

العدو الإسرائيلي ليسوا محصورين في إقليم واحد وإنما هم مبثوثون في جميع أنحاء العالم الإسلامي، في أنظمة حكمه وفي مؤسساته الدينية والسياسية والعلمية.

الشرط الثاني: شرط المصلحة:

لو أننا أخذنا معاهدة كامب ديفيد مثالا لوجدناها برغم أنها حققت لمصر أفضل مما حققته سائر المعاهدات لأقطارها المشاركة فيها لوجدناها مشتملة على جملة كبيرة من المفاسد التي تربو على مصلحة استرداد سيناء، مما يمهد للقول بعدم جوازها وعدم صحتها.

من هذه المفاسد: أن المعاهدة تضمنت ضرورة الاعتراف الكامل بدولة إسرائيل: «والاعتراف الكامل فسر على أن مصر تعترف بأن إسرائيل دولة مستقلة ولها سيادة في المنطقة.. ولكن لماذا لم يتضمن هذا الاعتراف اعترافا أيضا بالسلطة الفلسطينية ؟.... وهذا يعتبر تقريرا للغاصب في البقاء على اغتصابه لأرض فلسطين وللأماكن المقدسة»[1]، هذا الاعتراف ليس إلا أداة لاستدامة القهر من الغالب للمغلوب: «ومن ثمَّ لا يقر الإسلام سلمًا هي في جوهرها وسيلة لاستدامة قهر المغلوب، أو الإبقاء على آثار عدوان الظالم، تحكيما للقوة الغاشمة في العلاقات الدولية، أو عملا بما يسمى سياسة الأمر الواقع، لما تتضمن هذه السياسة من تغليب القوة على الحق والعدل، وهذه مناقضة لأصول الإسلام، ومقاصده الأساسية، أو نظامه الشرعي العام الذي هو حق الله ومعلوم أنه لا يملك أحد أن ينقض حق الله عن طريق التراضي أو التعاقد، وإلا بطلت شرائع الإسلام جملة، وذلك باطل، فما يؤدي إليه باطل بالبداهة، لتناقض الإرادة والتصرف مع مقتضيات الصالح العام»[2].

---

(١) أحكام معاهدة السلام في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، د. ياسر السيد محمد (ص٦٤٠)، رسالة دكتوراه، من كلية الشريعة والقانون بالقاهرة ٢٠٠٧.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص٣٥٩).

ومثلما حدث في معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية حدث في معاهدات السلام مع الفلسطينين، فالذي حدث " ليس مجرد هدنة، بل هو أكبر وأخطر، هو اعتراف لليهود لأن الأرض التي اغتصبوها بالحديد والنار وشردوا منها أهلها بالملايين أصبحت ملكًا لهم، وأصبحت لهم السيادة الشرعية عليها ... فما حدث إذًا ليس هدنة..."(١).

ومن المفاسد أيضًا أن المعاهدة تضمنت اتفاقا على قيام علاقات طبيعية كتلك القائمة بين الدول التي هي في حالة سلام دائم، وهذا الاتفاق هو الذي فتح الباب على مصراعية لإسرائيل كي تعشش في ضمير الأمة وفي كيانها، فتفسد الأخلاق والثقافة والاقتصاد وغيرها من مجالات الحياة الإسلامية.

وكيف نأمن لهؤلاء وهم يقولون في بروتوكولاتهم:

«إن الغاية تبرر الوسيلة، وعلينا -ونحن نضع خططنا- ألا نلتفت إلى ما هو خير وأخلاقي بقدر ما نلتفت إلى ما هو ضروري ومفيد» (٢).

ويقولون في البرتوكول الرابع عشر: « حينما نمكن لأنفسنا فنكون سادة الأرض لن نبيح قيام أي دين غير ديننا.. ولهذا السبب يجب علينا أن نحطم كل عقائد الإيمان، وإذ تكون النتيجة المؤقتة لهذا هي إثمار ملحدين فلن يدخل هذا في موضوعنا، ولكنه سيضرب مثلا للأجيال القادمة التي ستصغي إلى تعاليمنا على دين موسى الذي وكل إلينا – بعقيدته الصارمة- واجب إخضاع كل الأمم تحت أقدامنا»(٣).

ويقولون: "ولكي نصل إلى هذه الغايات يجب علينا أن ننطوي على كثير من الدهاء

---

(١) من هدي الإسلام د القرضاوي صـ ٤٦٦- ٤٦٧.

(٢) بروتوكولات حكماء صهيون أول ترجمة عربية أمينة كاملة، محمد خليفة التونسي، ط٥، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، (ص٦٥).

(٣) السابق (ص٩٧).

والخبث خلال المفاوضات والاتفاقات، ولكننا فيما يسمى اللغة الرسمية سوف نتظاهر بحركات عكس ذلك، كي نظهر بمظهر الأمين المتحمل للمسؤولية، وبهذا ستنظر دائما إلينا حكومات الأمميين -التي علمناها أن تقتصر في النظر على جانب الأمر الظاهري وحده- كأننا متفضلون ومنقذون للإنسانية.

ويجب علينا أن نكون مستعدين لمقابلة كل معارضة بإعلان الحرب على جانب ما يجاورنا من بلاد تلك الدولة التي تجرؤ على الوقوف في طريقنا، ولكن إذا غدر هؤلاء الجيران فقرروا الاتحاد ضدنا فالواجب علينا أن نجيب على ذلك بخلق حرب عالمية"[(١)].

إن هذه البروتوكولات التي أزعجت العالم كان من الواجب أن توقظ عندنا الحذر من هذه الأفعى الصهيونية الخبيثة؛ خاصةً أن رصيد التجربة في الصراع بين الإسلام واليهودية يؤيد خطر هذه البروتوكولات على العالم أجمع وعلى المسلمين على وجه الخصوص.

وليس خافيًا على أحد ما تعانيه الأمة الإسلامية من مساوئ التطبيع مع العدو الإسرائيلي، هذا بالإضافة إلى أن هذا التطبيع مع عدو يغتصب الأرض وينتهك العرض ويقتل ويسفك الدماء ويحارب الدين والأخلاق هذا التطبيع يعد خرقا لعقيدة الولاء والبراء، ويعد لونا من ألوان الولاء المحرم، قال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥١﴾[المائدة: ٥١].

ومن المفاسد أيضا أن هذه المعاهدة التي بنيت على قرار مجلس الأمن رقم (٢٤٢) تركزهما مثلما فعل هذا القرار على حماية أمن إسرائيل وتأمين حدودها، وفي هذا مصلحة كبرى لإسرائيل، تجعلها تنطلق في ظل هذا الأمن إلى غايتها العظمى وهي استفحال قوتها العسكرية.

---

(١) السابق (ص٨٠).

ولقد حققت إسرائيل في ظل هذا الأمن والاستقرار سبقا كبيرا في مجال التسلح، فقد أعد مركز مكافحة انتشار الأسلحة النووية التابع لسلاح الجو الأمريكي تقريرا عام ١٩٩٩م أورد فيه أن إسرائيل تمتلك ٤٠٠ قنبلة نووية فيها قنابل هيدروجينية، وأنها أنجزت في عام ١٩٩٥م قنابل نيتروجينية وألغام نووية وقنابل الحقيبة، وأشار التقرير إلى امتلاك إسرائيل لـ٥٠: ١٠٠ صاروخا من نوع يريحو ١ و ٣٠: ٥٠ من نوع يريحو ٢ هذا بالإضافة إلى أعداد هائلة من القنابل النووية الصغيرة والتكتيكية والأسلحة الكيماوية والبيولوجية والصواريخ البالستية (١).

إن إسرائيل بهذه الحدود الآمنة التي تمتعت بها، وبهذه المتاركة الدائمة المطلقه من الأمة الإسلامية استطاعت أن تخطو خطوة كبيرة في سبيل تحقيق حلمها الذي عبرت عنه في البروتوكول الخامس: «إننا نقرأ في شريعة الأنبياء أننا مختارون من الله لنحكم الأرض، وقد منحنا الله العبقرية، كي نكون قادرين على القيام بهذا العمل، إن كان في معسكر أعدائنا عبقري فقد يحاربنا، ولكن القادم الجديد لن يكن كفؤا لأيد عريقة كأيدينا» (٢).

ومما يؤكد هذا الخطر واقع إسرائيل اليوم بالنسبة للدول الإسلامية من جهة التسليح والقوة العسكرية والاستعداد العسكري الدائم وغير ذلك، وهو أمر تعرفه العامة والخاصة.

إن مصلحة استرداد رقعة من الأرض لا تساوي شيئا إذا قيست بحجم المفاسد والشرور المترتبة على الاعتراف بسيادة إسرائيل على أرض اغتصبتها من المسلمين، وإعطاء الفرصة لها لكي تنطلق انطلاقتها الكبرى في التسلح والاستعداد العسكري الكبير، وفتح

---

(١) انظر: مجلة البيان عدد ١٨٥، (ص٦٢)، مقال للدكتور عز الدين المفلح.

(٢) بروتوكولات حكماء صهيون أول ترجمة عربية أمينة كاملة، محمد خليفة التونسي، ط٥، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، (ص٧٧).

المجال على مصراعيه للتغلل الصهيوني الذي يفسد كل صالح في حياة المسلمين.

وإن الصهيونية لكي تصل إلى هدفها المنشود لا تفرق في هذا بين وسيلة حربية وأخرى سلمية.

«وقد كشف إسرائيل شاحاك رئيس رابطة حقوق الإنسان الإسرائيلية عن هدف المخطط الصهيوني بقوله: إن السيطرة على الشرق الأوسط هدف كل السياسات الإسرائيلية، وإن هذا الهدف مشترك بين كل الحمائم والصقور على السواء، وإن كان الاختلاف بينهم على الوسيلة: بالاحتلال أم بالسيطرة الاقتصادية؟»، وهو المعنى نفسه الذي ذهب إليه شيمون بيريز عندما قال: إن إسرائيل تواجه خيارا حادا: فإما أن تكون إسرائيل الكبرى اعتمادا على عدد الفلسطينيين الذين تحكمهم، أو أن تكون إسرائيل الكبرى اعتمادا على حجم السوق التي تحت تصرفها»[1].

لقد حرم الله ﷻ التعاون على الإثم والعدوان، فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[المائدة: ٢].

«ولا تعاون أشد إثما وأعظم نكرًا من عقد سلم مع عدو باغ متسلط؛ لأنه ينطوي على إقرار عدوانه واستمرار بغيه على ديار المسلمين ووجودهم ومقدساتهم وثرواتهم»[2].

وإذا كانت معاهدة السلام قد اشتملت على كل هذه الأضرار فإن الشريعة الإسلامية لا تقبل الضرر ولا تقره إلا إذ كانت هناك ضرورة ملجئة، وليست هناك ضرورة؛ لأن هذه الاتفاقية أبرمت على أثر انتصار العاشر من رمضان، وهذا الوضع القوي يستدعي أن يكون الاتفاق عادلا وفيه تسوية للمشكلة كلها.

---

(١) كامب ديفيد وتكريس الهيمنة اليهودي البروتستانتية على العالم الإسلامي، حسن الرشيدي (مجلة البيان)، العدد ١٥٤ (ص١١٠)، جماد الآخرة ١٤٢١- سبتمبر ٢٠٠٠.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني (ص٣٠٧).

ومما يؤكد هذا المعنى أن هنري كيسنجر قال إنه مندهش لأن السادات لم يستخدم كل وسائل الضغط السياسي التي خلقها الموقف العالمي الجديد - يقصد حرب أكتوبر - في مفاوضاته لفك الارتباط؛ لأنه كان باستطاعته وبإمكانه أن يستعمل هذه الضغوط لكي يفرض اتفاقا شاملا وعلى شروطه هو[1].

ومن هنا يتبين لنا أن فتوى دار الإفتاء المصرية التي جاءت في أثر معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية لم تكن موفقة؛ إذ نظرت للمصلحة نظرة سطحية قريبة، ورأتها بعين واحدة ومن جانب واحد، ولم ترفع النظر إلى المفاسد المترتبة على هذه المعاهدة، فجاءت الفتوى عارية عن الصواب، مكسوة بالزي السياسي الرسمي، وهي الفتوى التي صدرت بلسان الشيخ جاد الحق رحمه الله في ٢٦/ ١١/ ١٩٧٩، والتي جاء فيها: «.........وإذا عرضنا اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل على قواعد الإسلام التي أصلها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية، وبينها فقهاء المذاهب الفقهية.. نجد أنها انطوت تحت أحكام الإسلام، فهي استخلصت قسما كبيرا من الأرض التي احتلتها إسرائيل عام ١٩٦٧م، وما دامت هذه الاتفاقية قد أفادت المسلمين ووافقت مصلحتهم فإنه لا يليق بمسلم أن يبخسها حقها من التقدير...»[2].

ومع أن هذه الفتوى ليست إلا خطبة إنشائية، فإنها جاءت مناقضة لما صدر من قبل عن دار الإفتاء المصرية بالفتوى رقم (١١١٤)، في الثامن من يناير عام ١٩٥٦، على لسان الشيخ حسن مأمون رحمه الله وذلك عندما سئل عن الصلح مع اليهود والهدنة معهم فأجاب بعد أن بين وجوب الجهاد لدفع العدوان: «... وأما بالنسبة لحكم الصلح مع المعتدي هل هو جائز أو غير جائز؟ فالجواب هو أن هذا الصلح إن كان على أساس رد الجزء

(١) خريف الغضب لمحمد حسنين هيكل (ص١٦٠-١٦١)، نقلا عن أحكام معاهدة السلام (ص٦٥٢).
(٢) نقلا عن: أحكام معاهدة السلام (ص٨٤٩).

الذي اعتدى عليه لأهله كان صلحا جائزا، وإن كان على إقرار الاعتداء وتثبيته كان صلحا باطلا؛ لأنه إقرار لاعتداء باطل، وما يترتب على الباطل يكون باطلا مثله»[(١)].

الشرط الثالث: خلو المعاهدة من الشروط الفاسدة: « من أمثلة الشروط الفاسدة في نظر الإسلام: اشتراط نزع سلاح المسلمين كلا أو بعضا، أو اشتراط ضرائب دائمة في أموالهم، أو اشتراط بسط سيادة العدو على بعض الأقاليم الإسلامية [(٢)]، أو إقرار العدو على ما اغتصبه من أرض المسلمين ومقدساتهم».

ولو أننا تأملنا معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية لوجدناها قد سارت على درب قرار مجلس الأمن رقم (٢٤٢)، فلم تتعرض للقدس ولا للمسجد الأقصى من قريب أو بعيد [(٣)]، وفي نفس الوقت ألزمت الطرف المصري بالاعتراف بالكيان الإسرائيلي وبسيادته على أراضيه وبعدم العدوان عليه؛ وهذا يعتبر إقرارا للغاصب على ما اغتصبه من أراضي المسلمين ومقدساتهم، فاشتراط عدم الحرب على إسرائيل مع أنها مغتصبة للأرض والمقدسات يعد شرطًا فاسدًا لا تقره الشريعة الإسلامية؛ خاصةً أن هذا الاشتراط تأكد بالنص على أن الحدود الدائمة بين مصر وإسرائيل هي الحدود الدولية المعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب [(٤)].

ومن الشروط الفاسدة أيضا: «ما حدث من الحكومة المصرية من التنازل عن سيطرتها على الأراضي التي كانت خاضعة تحت يدها حتى تم احتلالها عام ١٩٦٧ كقطاع غزة»[(٥)].

ومن أمثلتها أيضًا شرط ضرورة التطبيع الثقافي، ذلك الشرط الذي ينافي عقيدة

---

(١) السابق (ص٤٨٨).

(٢) المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. إبراهيم الديك (ص١٦٤).

(٣) أحكام معاهدة السلام (ص٦٣٤، ٦٣٥).

(٤) راجع بنود معاهدة السلام (كامب ديفيد) المادة الأولى بند ٢.

(٥) أحكام معاهدة السلام (ص٦٦٣)، بتصريف بسيط.

الولاء والبراء، وينتج عن العمل به طمس الشخصية الإسلامية (١).

هذه الشروط الفاسدة تجعل عقد الصلح محرمًا؛ لعدم مشروعية محل العقد (٢).

لذلك أفتى كثير من علماء الأزهر ببطلان الصلح مع إسرائيل على التنازل عن جزء من أرض فلسطين(٣).

ومثلما اشتملت معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية على شروط فاسدة اشتملت كذلك معاهدات الصلح بين الفلسطينيين وإسرائيل على شروط فاسدة؛ لذلك أصدر علماء فلسطين بيانًا في ختام مؤتمر علماء فلسطين بالمسجد الأقصى المبارك في الجمعة ١/١١/١٩٩١م جاء فيه: «يحرم شرعا المشاركة في مؤتمر «مدريد» لأن من أهدافه التوصل إلى صلح مع الكيان الصهيوني.. وبالتالي إسباغ الشرعية على وجودها في أرض فلسطين المباركة.. وإقرارها على عدوانها واغتصابها لأرض المسلمين وديارهم ومقدساتهم وأموالهم.. ومن ثم مساعدتها على تحقيق أهدافها العدوانية.

والأدلة الشرعية على هذه الفتوى كثيرة، نوجز منها ما يلي:

أولًا: قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، والصلح مع الكيان الصهيوني إقرار للظلم، وقد نزلت الرسالات وبعثت الرسل لإقرار الحق والعدل.

ثانيًا: قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝٩﴾ [الممتحنة: ٩]، والصلح مع

---

(١) مفاهيم ودروس من صلح الحديبية، د. محمد بن عبد الله الشباني، مجلة البيان عدد ٨٧ (ص٨).

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص٣٦١).

(٣) انظر: «فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين (ص١٥)» وما بعدها، إصدار جمعية الإصلاح الاجتماعي بالكويت، ط١، ١٤١٠هـ.

الكيان الصهيوني سيشفع بمعاهدات اقتصادية وغيرها.. مما يحقق مصالح المعتدي.

ثالثًا: قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾[البقرة: ١٩١]، وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾[البقرة: ١٩٣].

والفتنة قائمة مع الصلح.. ودولة الكيان الصهيوني قائمة على الظلم.. ولم تنته عن ظلمها.

رابعًا: قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٥﴾﴾[محمد: ٣٥]، أنتم الأعلون لأنكم على الحق.. فالحق يعلو.

خامسًا: قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٢﴾﴾[المائدة: ٢]، وإقرار الغاصب هو عين الإثم والعدوان.

سادسًا: أجمع العلماء على أن كل سلم يحمل المسلمين على الهوان.. أو إقرار العدوان واستلاب الحقوق فهو حرام، وأدلة المجمعين لا حصر لها.

سابعًا: من أسباب تشريع الجهاد: دفع الظلم والبغي.. وعقد الصلح فيه قطع لاستمرار فريضة الجهاد وقد قام سببه ويجب أن يستمر الجهاد حتى يستنفد أغراضه، وتزول أسبابه، والرسول ﷺ يقول: «والجهاد ماضٍ» أي إلى يوم القيامة.

ثامنًا: أجمع العلماء على وجوب الجهاد.. وجوبا عينيا.. حال استيلاء العدو على جز من أرض المسلمين، وإخراج أهلها الشرعيين.

تاسعًا: قال العلماء: «إذا اقتضت ظروف المسلمين إيقاف القتال.. جاز ذلك مهادنة.. لا سلمًا ولا صلحًا».

نعم.. فالهدنة المؤقتة جائزة شرعًا.. إذا رأى خليفة المسلمين الشرعي في ذلك مصلحة للمسلمين، أما الصلح الدائم فلم يقل أحد بجوازه، خصوصًا عندما يكون فيه تفريط بديار المسلمين ومصالحهم، أما ما يحتج به البعض.. من أن صلاح الدين الأيوبي عقد صلح الرملة مع الصليبيين، فإن ذلك لم يكن في حقيقته صلحًا، بل كان

هدنة، بدليل أنه كان مؤقتا بثلاث سنين وثلاثة أشهر.

عاشرًا: الحاكم المسلم.. الذي تختاره الأمة .. هو المخول بعقد الهدنة لمصلحة الأمة، وهو غير مخول بعقد الصلح الدائم، وأي عقد يحل حرامًا.. فهو باطل حتى لو عقده الخليفة، فكيف بنا اليوم..

وبعد... فيحرم شرعًا المشاركة في مؤتمر «مدريد» لأن من أهدافه التواصل إلى صلح مع الكيان الصهيوني... وبالتالي إسباغ الشرعية على عدوانها واغتصابها لأرض المسلمين وديارهم ومقدساتهم وأموالهم، ومن ثم مساعدتها على تحقيق أهدافها العدوانية، ويعتبر هذا الصلح كبيرة من الكبائر... وخيانة لله ورسوله وللمؤمنين وهذا ما أجمع عليه العلماء.

ومن ثمَّ: فعقد الصلح باطل شرعا ثم عقلا ثم أخلاقا ثم عرفا دوليًا، والأمة غير ملزمة به، ولا تتحمل مسؤولياته، ولها الحق في التعامل معه بالوجه الذي تراه مناسبا حاضرا ومستقبلا،ألا هل بلغنا الله فاشهد»[1].

ومن الشروط الفاسدة كذلك اشتمال خارطة الطريق على بند التنسيق الأمني بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية، واشتراط قيام السلطة بمحاربة المقاومة التي سموها كذبا وزورا (الإرهاب الفلسطيني) هذا الشرط لا يخالف أحد من الأمة في تحريمه لأنه يقضي بالتعاون على الإثم والعدوان، وبتقويض قوة المسلمين وإجهاض الجهاد في سبيل الله تعالى.

الشرط الرابع: شرط عدم التأبيد: لو لم تنص هذه المعاهدات نصا على التأبيد لكان وضعها الذي أبرمت عليه وحالها الذي قررت فيه كافيا في الدلالة على أنها مفضية إلى ترك الجهاد؛ والإفضاء إلى ترك الجهاد هو العلة في تحريم التأبيد في عقد الهدنة.

---

(١) مؤتمر علماء فلسطين المسجد الأقصى المبارك، الجمعة ٢٤ ربيع الثاني ١٤١٢ هـ الموافق ١/ ١١/ ١٩٩١.

ولكننا وجدنا معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية تقطع علينا السبيل وتعفينا من الاجتهاد والتأويل، إذ تنص في الديباجة على الآتي: «إن حكومة جمهورية مصر العربية، وحكومة دولة إسرائيل اقتناعا منهما بالضرورة الماسة لإقامة سلام عادل وشامل ودائم....»، ومن قبل إبرام المعاهدة وقف السادات في الكنيست وقال: «إنني أعلن للعالم كله أننا نقبل العيش معكم في سلام دائم وعادل.. وإننا نرحب بأن تعيشوا بيننا في أمن وسلام فعلا وحقا»[1].

وليس أدل على ذلك من أن هذه المعاهدات أوقفت كل الأطراف الموقعة عليها وألزمتها بعد التدخل عسكريا في ظروف إن لم تكن هي الأحق والأنسب للتدخل العسكري فلا قيمة لجيوش ولا عبرة بعسكر.

---

(١) معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، د. جعفر عبد السلام (ص١٦٩)، دار نهضة مصر ط ١٩٨٠م.

المبحث السادس

السبل المشروعة للخروج من عهدة المعاهدات غير الشرعية

إذا كان بالدولة الإسلامية قوة على جهاد الطلب لدفع فتنة الشرك عن وجه الأرض، ولإحلال سيادة الدين على العالمين أجمعين، وجب عليها أن تمضي في هذا الجهاد قدمًا، ولم يجز لها أن توقفه بهدنة أو عقد سلام إلا إذا دعت إليه مصلحة تجعل الهدنة جهادًا معنى.

وإذا نزل بالأمة عدو باغ يغتصب الأرض ويدنس المقدسات ويعتدي على الحرمات فالحكم الماضي هو: وجوب استمرار حكم الجهاد فرضًا عينيًا، لقيام علته أو تحقق مناطه، فما دام شر العدو الباغي قائما ومستطيرا، فلا يجوز قطع استمرار هذه الفريضة شرعا، إذ الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وعقد السلم قطع لاستمرار هذه الفريضة مع تحقق مناطها، وذلك اسقاط للحكم مع قيام علته، وهو محرم، فوجب استمرار الجهاد شرعا حتى يستنفد أغراضه، وتزول علته، تنفيذا لحكم الله[1].

فإذا حدث أن وقعت دولة إسلامية معاهدة سلام غير مشروعة؛ لا فتقادها شرطًا، أو شروطا من شروط الصحة، أو دعيت لتوقيع هذه المعاهدة، أو وقعت على معاهدة مشروعة ثم طرأ ما يجعل الاستمرار عليها غير مشروع، فما هي السبل المشروعة للخروج من عهدة المخالفة للشرع في شأن هذه المعاهدات؟

هذا هو موضوع هذا المبحث.

---

(١) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص٣٦٣).

المخرج الأول: التحفظ:

التحفظ (لغة)[1]. هو التيقظ والتوقي والتحرز وقلة الغفلة وفي الاصطلاح القانوني الدولي: «إعلان من جانب واحد - أيًا كانت صيغته - يصدر عن الدولة عند توقيعها أو تصديقها أو قبولها أو موافقتها أو انضمامها إلى معاهدة ما؛ وتهدف به استبعاد الأثر القانوني أو تعديله لأحكام معينة في المعاهدة من حيث سريانها على هذه الدولة»[2].

وعرف مشروع هاردفارد التحفظ بأنه: «بيان رسمي تخصص بمقتضاه الدولة لدى التوقيع على المعاهدة أو تصديقها أو الانضمام إليها، أحكامًا معينة تحد من أثر المعاهدة في علاقة الدولة بالدولة أو الدول الأخرى أطراف المعاهدة، وذلك كشرط لقبولها أن تصبح طرفا في المعاهدة»[3].

فيفهم من هذين التعريفيين أن التحفظ في القانون الدولي يعني اعتراض طرف من الأطراف الموقعة للمعاهدة على بند من بنود هذه المعاهدة، وإعلان هذا الاعتراض رسميًا بهدف خروجها من عهدة هذا البند واستبعادها لأثره القانوني حتى لا يسري عليها.

(وقد اختلف الفقه والقضاء بخصوص مدى إمكانية وضع تحفظات على المعاهدات الدولية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية: الأول: تقليدي ويذهب إلى التمسك بتكامل المعاهدة بمعنى نصوص المعاهدة نفسها يجب أن تسري بالنسبة لكل أطرافها، وبالتالي لا يقبل هذا الاتجاه وضع تحفظات على المعاهدات الدولية، والثاني: حديث ينطلق

---

(١) انظر: لسان العرب (٢/ ٥١٣)، أساس البلاغة - جار الله محمود بن عمر الزمخشري (١/ ١٨٤) الهيئة العامة لقصور الثقافة (الذخائر ٩٥) ط ٢٠٠٣.

(٢) التحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية د.عبد الغني محمود (.ص٢) دار الاتحاد العربي مصر ط أولى ١٩٨٦.

(٣) Harvard Research N.T.L، ١٩٣٥، Supp. Pp.١٣ نقلا عن أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، للغنيمي (ص١٠١).

أساسًا من مبدأ عالمية أكبر عدد ممكن من الدول كأطراف في المعاهدة، وأخيرًا هناك اتجاه (وسط)تبنته اتفاقية فيينا لعام ١٩٦٩(المواد٢٠-٢٣)تتمثل أهم ملامحه في الآتي:

- أنه يجوز وضع تحفظات على المعاهدات الدولية، فيما عدا استثناءات ثلاثة: أن تنص المعاهدة على عدم جواز وضع تحفظات عليها، أو تنص على إمكانية إصدار تحفظات معينة لا يدخل في نطاقها التحفظ محل البحث، أو- خارج هاتين الحالتين - أن يكون التحفظ غير متفق مع موضوع وغرض المعاهدة.)[١]

ويري بعض الباحثين أن مبدأ التحفظ له أصل في الفقه الإسلامي، هذا الأصل يرجع إلى مصدرين، الأول: الشروط،والثاني: الخيارات، فالشروط هي أداة الدولة المتقدمة بالتحفظ، والخيارات هي أداة الأطراف القابلة للتحفظ.[٢]

ومن أدلة مشروعية التحفظ ما يلي:

أولًا: أن أساس أية معاهدة هو التراضي، وجوهر التحفظ قائم على التراضي بين من يبدي التحفظ ومن يقبله.

ثانيًا: أن التحفظ يقترب من فكرة الشرط[٣] عند فقهاء المسلمين من حيث تقييد القبول بأمور معينة(زيادة أو نقصانًا أو إلغاء أو تعديلًا).

ثالثًا: ما جرى عليه العمل، حيث يمكن أن نذكر مثالًا واضحًا للتحفظ على معاهدة دولية تلك التي أبرمها عبد الرحمن بن غنم مع أهل الجزيرة الذين كتبوا إليه الآتي:

---

(١) المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية دكتور أحمد أبو الوفا الطبعة الأولي ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ دار النهضة العربية- القاهرة (ص٩٤-٥٠) .

(٢) انظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية للغنيمي (ص ١٠٤- ١٠٩) .

(٣) المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية دكتور أحمد أبو الوفا الطبعة الأولي ١٩٩٠ دار النهضة العربية- القاهرة(ص ٥١-٥٢).

«إنا حين قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أنا شرطنا لك على أنفسنا ألا نحدث في مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديرًا ولا قلاية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار....إلى أخر هذا العهد».

فكتب بذلك عبد الرحمن بن غنم إلى عمر بن الخطاب ﷺ، فكتب إليه عمر « أن أمض ما سألوا، وألحق فيهم حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم: ألا يشتروا من سبايانا، ومن ضرب مسلمًا فقد خلع عهده».

فأنفذ عبد الرحمن بن غنم ذلك وأقر من أقام من الروم في مدائن الشام على هذا الشرط.

ومعنى اشتراط عمر هذين الشرطين لإبرام المعاهدة ونفاذها، هو تحفظه عليها- بالزيادة – وهو أمر جائز في إطار نظرية التحفظات على المعاهدات الدولية).

ومن أمثلة الشروط(١) التي يجب التحفظ عليها أن تشتمل المعاهدة على التعامل بالربا أو منح دوله غير إسلامية حق إقامة قواعد عسكرية في إقليم من الأقاليم الإسلامية، أو نزع سلاح المسلمين أو التنازل عن إقليم من أقاليم دار الإسلام.

وما دام هذا المخرج موجودًا على الساحة الدولية ومعتمدًا في القانون الدولي؛ فإنه لا عذر لأي دوله إسلامية في عدم الاستفادة به؛ومن ثَمَّ فإنه يجب على الدولة الإسلامية أن تتحفظ على كل حكم يتنافي مع أحكامها الملزمة كأن تشتمل المعاهدة على حرية الفرد في تغيير ديانته الإسلامية؛لأن هذا يتنافى مع أحكام الردة في الشريعة الإسلامية (٢).

---

(١) انظر: اثار الحرب في الفقه الإسلامي ، رهبة الزحيلي (ص ٦٧٣) والتحفظ على المعاهدات الدولية د عبد الغني محمود (ص ١٠).

(٣) انظر: قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية دجعفر عبد السلام (ص ٣٩٣).مكتبة السلام العالمية مصر ط أولى ١٩٨١

المخرج الثاني: إلغاء البند المنافي للشرع بإرادة منفردة:

وذلك يكون إذا تم إبرام المعاهدة ثم اتضح بعد ذلك أن في بعض بنودها مخالفة للشريعة؛ فعندئذ يحق للدولة الإسلامية - إذا لم تستجب لطلبها أطراف المعاهدة – أن تلغي هذا البند من تلقاء نفسها بإرادتها المنفردة؛ وذلك اعتمادًا على أصلين.

الأول: أن حكم الشرع مقدم على حكم الشرط.

الثاني: أن الأصل في المعاهدات السلمية أنها عقود جائزة.

ومن أمثلة ذلك الإلغاء في التاريخ الإسلامي ما حدث عقب صلح الحديبية حيث ألغى النبي ﷺ سريان شرط الحديبية الذي يقضي برد من جاءه من قريش مسلمًا، ألغى سريانه على النساء، وذلك على أثر نزول آيات الممتحنة.

ومن جهة القانون الدولي فإن إمكانية هذا الإلغاء يحققها ما يتصف به هذا القانون من ضعف عنصر الإلزام، فإن من الملاحظ « أن ضمانات تنفيذ المعاهدة بين إطار القانون الدولي (إذا ما قورنت بما هو موجود على الصعيد الداخلي بخصوص تنفيذ العقود حيث يمكن اللجوء إلى القاضي الداخلي الذي يستطيع إجبار الطرف المخالف على التنفيذ، في حين يتوقف اللجوء إلى القاضي الدولي على موافقة الأطراف المعنية».[1]

ومن أمثلة الدول التي ألغت من جهتها- بإرادتها المنفردة – معاهدات أو نصوصًا وبنودًا من معاهدات ما يلي:

١- روسيًا سنة ١٨٧١ ألغت من جهتها أحكام معاهدة باريس التي أبرمت عام ١٨٦٥.

٢- ألمانيا سنة ١٩٣٥ ألغت من جهتها نصوص عدم التسليح الواردة في معاهدة فرساي.

---

(١) المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية دكتور أحمد أبو الوفا الطبعة الأولي ١٩٩٠ دار النهضة العربية- القاهرة(ص ٥٩).

٣- مصر سنة ١٩٥٣ ألغت انفراديًا المعاهدة الانجليزية المصرية التي أبرمت ١٩٣٦.

المخرج الثالث: الضغط على أطراف المعاهدة بأساليب لا تخل بقانونية المعاهدة:

وليس فيها غدر ولا مخالفة للشرع الآمر بالوفاء، وهذا له حلول كثيرة وأساليب متعددة، ونعتقد أن من أمثلتها ما فعلة أبو بصير حين أتي إلى رسول الله ﷺ طالبًا الإيواء في المدينة لئلا يفتنه الكفار عن دينه، فقال رسول الله ﷺ لَهُ: **يَا أَبَا بَصِيرٍ إِنَّ هَؤُلاءِ الْقَوْمَ قَدْ صَالَحُونَا عَلَى مَا قَدْ عَلِمْتَ، وَإِنَّا لا نَغْدِرُ فَالْحَقْ بِقَوْمِكَ**، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، تَرُدُّنِي إِلَى الْمُشْرِكِينَ يَفْتِنُونَنِي فِي دِينِي وَيَعْبَثُونَ بِي؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **اصْبِرْ يَا أَبَا بَصِيرٍ وَاحْتَسِبْ، فَإِنَّ اللهَ جَاعِلٌ لَكَ وَلِمَنْ مَعَكَ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَرَجًا وَمَخْرَجًا**، قَالَ: فَخَرَجَ أَبُو بَصِيرٍ وَخَرَجَا، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِذِي الْحُلَيْفَةِ جَلَسُوا إِلَى سُورِ جِدَارٍ، فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ لِلْعَامِرِيِّ: أَصَارِمٌ سَيْفُكَ هَذَا يَا أَخَا بَنِي عَامِرٍ ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَنْظُرُ إِلَيْهِ ؟ قَالَ: إِنْ شِئْتَ، فَاسْتَلَّهُ فَضَرَبَ بِهِ عُنُقَهُ وَخَرَجَ الْمَوْلَى يَشْتَدُّ، فَطَلَعَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، قَالَ: **هَذَا رَجُلٌ قَدْ رَأَى فَزَعًا**، فَلَمَّا انْتَهَى إِلَيْهِ، قَالَ: **وَيْحَكَ مَا لَكَ ؟** قَالَ: قَتَلَ صَاحِبُكُمْ صَاحِبِي، فَمَا بَرِحَ، حَتَّى طَلَعَ أَبُو بَصِيرٍ مُتَوَشِّحًا السَّيْفَ، فَوَقَفَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَفَتْ ذِمَّتُكَ وَأَدَّى اللهُ عَنْكَ وَقَدِ امْتَنَعْتُ بِنَفْسِي عَنِ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَفْتِنُونِي فِي دِينِي وَأَنْ يَعْبَثُوا بِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **وَيْلُ أُمِّهِ مِحَشُّ حَرْبٍ لَوْ كَانَ مَعَهُ رِجَالٌ**، فَخَرَجَ أَبُو بَصِيرٍ، حَتَّى نَزَلَ بِالْعِيصِ وَكَانَ طَرِيقَ أَهْلِ مَكَّةَ إِلَى الشَّامِ، فَسَمِعَ بِهِ مَنْ كَانَ بِمَكَّةَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَبِمَا، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِيهِ، فَلَحِقُوا بِهِ حَتَّى كَانَ فِي عُصْبَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَرِيبٍ مِنَ السِّتِّينَ أَوِ السَّبْعِينَ، فَكَانُوا لا يَظْفَرُونَ بِرَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ إِلا قَتَلُوهُ، وَلا تَمُرُّ عَلَيْهِمْ عِيرٌ إِلا اقْتَطَعُوهَا، حَتَّى كَتَبَتْ فِيهَا قُرَيْشٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ يَسْأَلُونَهُ بِأَرْحَامِهِمْ

لما آواهُمْ، فَلا حَاجَةَ لَنَا بِهِمْ، فَفَعَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَقَدِمُوا عَلَيْهِ الْمَدِينَةَ »(١)

المخرج الرابع: النبذ على سواء:

قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٨﴾ ﴾.

قال الإمام الطبري «وإما تخافن» يا محمد من عدو لك بينك وبينه عهد وعقد أن ينكث عهده وينقص عقده ويغدر بك وذلك هو (الخيانة)والغدر ﴿فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ يقول: فناجزهم بالحرب وأعلمهم قبل حربك إياهم أنك قد نسخت العهد بينك وبينهم بما كان منهم من ظهور أمارات الغدر والخيانة منهم حتى تصير أنت وهم على سواء في العلم بأنك لهم محارب، فيأخذوا للحرب آلتها وتبرأ من الغدر.(٢)

المخرج الخامس: الإنهاء بهجوم عسكري:

وذلك يكون في حالتين: الأولى: نقض الطرف الآخر لأحكام المعاهدة من جهته، أو مخالفته لما جاء فيها من بنود. وأظهر مثال على ذلك أن رسول الله ﷺ أبرم صلح الحديبية مع قريش على وضع الحرب عشرة أعوام، فلما نقضت قريش الصلح بتأييدها لحلفائها (بكر) في قتلهم لحلفاء النبي ﷺ (خزاعة) عندئذ أنهى النبي ﷺ هذا الصلح بحملة عسكرية تمخضت عن فتح مكة وإخضاعها للدولة الإسلامية.

وفي هذه الطريقة دليل على أنه «يجوز لإمام المسلمين ورئيسهم أن يفاجئ العدو بالإغارة والحرب لدى خيانته العهد ونبذه له ، ولا يجب عليه أن يعلمهم بذلك»(٣)

«وفي عمله ﷺ أيضًا دليل على أن مباشرة البعض نقض العهد، يُعَد مباشرة الجميع

(١) إسناده ضعيف: رواه البيهقي في الكبرى برقم"١٧٣٣١"(ج٢٥ص١٢٤٩٣) وفيه أحمد بن عبد الجبار العطاردي وهو ضعيف الحديث .

(٢) تفسير الطبري (م ٦ ج ١٠ ص ٣٥-٣٦) .

(٣) فقه السيرة للبوطى (ص ٢٨٣) .

لذلك، ما لم يُبد الآخرون استنكارًا حقيقيًا له، فالنبي ﷺ اكتفى بسكوت عامة قريش وإقرارهم لما بدر من بعضهم من الإغارة على حلفاء المسلمين، دليلًا على أنهم قد دخلوا بذلك معهم في خيانة العهد، وهذا لأنه لما دخلت عامة قريش في أمر الهدنة تبعًا لكبارهم وممثليهم، اقتضي الأمر أن يخرج أيضًا هؤلاء العامة عن الهدنة، تبعًا لما قام به كبارهم وزعماؤهم وممثلوهم، وقد قتل رسول الله ﷺ جميع مقاتلة بني قريظة دون أن يسأل كلًا منهم هل نقض العهد أم لا» (١)

ومن أمثلة هذا الإجراء في التاريخ الإسلامي أيضًا - وهو كذلك مثال لعزة الجهاد - ما حدث من هارون الرشيد حين نقض نقفور العهد الذي أبرم بين المهدي وبين الإمبراطورة (إيرينا) أو (ريني كما قال الذهبي).

(ففي عام ٧٨٢م شن الخليفة المهدي حملة عسكرية على القسطنطينية ، أدت إلى توقيع معاهدة مهينة للروم البيزنطيين، إذ تضمنت أن تدفع الإمبراطورة إيرينا جزية سنوية مقدارها ٧٠ ألف درهم. وحاول خليفتها الإمبراطور نقفور الأول (٨٠٢- ٨١١ م)أن يتخلص من هذا الالتزام المالي الباهظ، وطالب الرشيد بإعادة ما دفع من مبالغ. وأرسل رسالة ذات لهجة حادة إلى هارون جاء فيها: من نقفور ملك الروم إلى هارون ملك العرب، أما بعد: فإن الملكة التي كانت قبلي أقامتك مقام الرخ، وأقامت نفسها مقام البيدق، فحملت إليك من أموالها ما كنت حقيقًا بحمل أضعافه لها، ولكن ذلك ضعف النساء وحمقهن. فإذا قرأت كتابي هذا فاردد ما حصل لك من أموالها، وإلا فالسيف بيننا وبينك.

فغضب الرشيد كثيرًا من تهديد نقفور، فكتب له جوابًا جاء فيه: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٨٣-٢٨٤) .

الرَّحِيمِ من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة، والجواب ما تراه لا ما تسمعه، فشن حملة عسكرية هاجم فيها آسيا الصغرى ومدينة هرقلية على البحر الأسود، فاحتلها وسبى أهلها، ثم عقد صلحا مع نقفور مع دفع جزية سنوية، وجزية شخصية عن نقفور وعائلته، وخلال الهجوم الإسلامي، أسرت إحدى الفتيات الروميات، وكانت خطيبة لابن الإمبراطور نقفور، فأرسل رسالة إلى الرشيد راجيا إياه أن يعيدها، فلبى الرشيد طلبه وأرسلها له مع هدايا (١).

الثاني: أن تكون الاتفاقية الموقعة اتفاقية إذعان، بمعنى أن يكون الطرف المعادي قد أملى هذه الاتفاقية على الطرف المسلم فقبلها تحت الضغط والتهديد والحصار، وذلك مثلما حدث عندما أجبرت إسرائيل لبنان على توقيع الاتفاق تحت القصف مثلما تفعل إسرائيل الآن في فلسطين، فجميع هذه الاتفاقات بما فيها أوسلو تعتبر اتفاقات إذعان مملاه بالقوة والجبروت، وإن بدت في شكلها الخارجي معاهدة أو اتفاق عن تراض (٢).

فمثل هذا الاتفاق لا يكون ملزما للمسلمين، ولا يسري على أجيالهم، ويجب على الدولة الإسلامية أن تنقضه بمجرد استكمالها للعدة واستعادتها للقوة، ولا يجب عليها أن تعلم العدو بذلك؛ لأن هذا الاتفاق باطل من أساسه؛ لكون الرضا معيبًا بالإكراه، وإذا افتقد العقد ركن الرضا بطل في الشريعة الإسلامية.

هذه هي المخارج الشرعية التي تخرج منها الأمة عند تورطها في معاهدة سلام غير شرعية أو منطوية على بنود غير شرعية، أو عند دعوتها إلى الدخول فيها، أو عند حدوث

---

(١) تاريخ الطبري (٤/ ٦٦٨)، الوثائق السياسية والإدارية: العصر العباسي الأول، محمد ماهر حمادة، (٢/ ٢٠٣-٢٠٤).

(٢) انظر: مخاطر اتفاقات الإذاعان المفروضة على الفلسطينيين، مقال ل(مهدي الدجاني)الحياة ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٧

ما يقلب المعاهدة الشرعية إلى وضع غير شرعي.

أما إذا كانت المعاهدة شرعية ، استوفت جميع أركانها وشروطها، وسلمت من المفسدات، ولم يحدث من الأطراف الأخرى نقض أو ما يقوم دليلًا على اعتزامهم الغدر، فلا يجوز للمسلمين أن ينقضوا ما أبرموه؛ لأن الله تعالى أمر بالوفاء فقال في كتابة العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[المائدة:١] وهي عامة في كل العقود، وفي الصحيح: «أَنَّ أَبَا رَافِعٍ أَقْبَلَ بِكِتَابٍ مِنْ قُرَيْشٍ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ أُلْقِيَ فِي قَلْبِيَ الإِسْلامُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي وَاللهِ لا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ أَبَدًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنِّي لا أَخِيسُ بِالْعَهْدِ، وَلا أَحْبِسُ الْبُرُدَ وَلَكِنِ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ، فَإِنْ كَانَ فِي قَلْبِكَ الَّذِي فِي قَلْبِكَ الآنَ فَارْجِعْ »، قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلَيْهِمْ، ثُمَّ إِنِّي أَقْبَلْتُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَأَسْلَمْتُ»(١)

وقال حذيفة بن اليمان: ما منعني أن أشهد بدرًا إلا أنني خرجت أنا وأبو الحسين فأخذنا كفار قريش فقالوا: إنكم تريدون محمدًا؟ قلنا: ما نريده وما نريد إلا المدينة، فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننطلق إلى المدينة ولا نقاتل معه. فأتينا رسول الله فأخبرناه الخبر فقال عليه السلام: « .... انْصَرِفَا نَفِي لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ وَنَسْتَعِينُ اللهَ عَلَيْهِمْ »(٢)

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب في الإمام يستجن به في العهود برقم"٢٣٨١" (ج٤ص١٦٨٥)، والنسائي في الكبرى ك السيرباب الرسل والبرد برقم"٨٤٦٤" (ج١١ص٥٤٠٢)، والإمام أحمد في المسند برقم"٢٣٢٢٧"(ج٢٠ص٩٩٥٤)، وابن حبان في صحيحه ك السيرباب الموادعة والمهادنة برقم"٤٩٨٦"(ج١١ص٥١٩١)، والطبراني في الكبيربرقم "٩٥٦" (ج٢ص٥٠٨)، والحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ باب مناقب أهل بيت رسول الله × برقم"٦٥٨٤"(ج٩ص٤٢٧٩)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب الأسير يستعين به المشركون ... برقم"١٦٩٥٧" (ج٢٥ص١٢١٩٤)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٢٥١٠".

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الجهاد والسير باب الوفاء بالعهد برقم"٣٣٤٨"(ج٤ص٢٣٣٧)، والإمام أحمد في المسند برقم"٢٢٧٤٤" (ج٢٠ص٩٦٨٤)، والبزار في مسنده برقم"٢٤٥٩" (ج٤ص١٨٨٢)، والطحاوي في مشكل الأثار ك الطلاق باب طلاق المكره برقم"٣٠٠٠" (ج٥ص٢٢١١)، والطبراني في الكبير برقم"٢٩٣٣"(ج٤ص١٥٧٤)، والحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة باب مناقب أهل بيت رسول الله × برقم"٥٦٠٩"(ج٨ص٣٧٤٣) .

وفي كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما: (إني قد ألقي في روعي أنكم إذا لقيتم العدو وهزمتموه، ما طرحوا الشك وآثروا التقية عليه. فإن لاعب أحد منكم أحداً من العجم بأمان، أو قرنه بإشارة أو بلسان، كان لا يدري الأعجمي ما كلمه به وكان عندهم أمانًا، فأجروا ذلك مجرى الأمان. وإياكم والضحك، والوفاء الوفاء، فإن الخطأ بالوفاء بقية، وإن الخطأ بالغدر الهلكة، وفيها وهنكم، وقوة عدوكم، وذهاب ريحكم وإقبال ريحهم، واعلموا أني أحذركم أن تكونوا شينا على المسلمين، وسببًا في توهينهم)[1]

ويجب أن تستمر المعاهدة – ما دامت شرعية ولم يحدث ما ينزع عنها صفة الشرعية – حتى ولو مات الحاكم الذي أبرمها أو عزل، فمهما تعاقب الحكام في الدولة الإسلامية فإن المعاهدة تظل مستمرة، وهذا مبني على أن الدولة الإسلامية لها شخصية معنوية دائمة ومستقلة عن أشخاص الحكام، فلا تزول بزوالهم ولا تتغير أحكامها بتغيرهم.

وهذا هو الذي قرره الفقهاء، يقول ابن قدامه المقدسي:

«وإن عقدت الهدنة على مدة، وجب الوفاء بها... لأننا لو نقضنا عهدهم عند قدرتنا عليهم،لنقضوا عهدنا عند قدرتهم علينا،فيذهب معني الصلح.وإن مات الإمام، أو عزل، وولي غيره، لزمه إمضاؤه؛ لأنه عقد لازم، فلم يجز نقضه بموت عاقده، كعقد الذمة». [2]

وتستند الاستمرارية الزمنية للمعاهدات الدولية في الفقه الإسلامي إلى العديد من الحجج يمكن تلخيصها، في رأينا في الآتي:

١- أن موت الإمام الذي عقد المعاهدة الدولية أو عزله أو استقالته لا يعفي من يليه من تنفيذها لأن الإمام السابق عقدها باجتهاده فلم يجز نقضه باجتهاد غيره؛ للقاعدة الكلية

---

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.لمحمد حميد الله(ص ٤٠٩).

(٢) الكافي لابن قدامه ٤/ ٢٣٢.

(الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد). وتطبيق ذلك أيضًا واضح بالنسبة لعدم جواز نقض الحاكم التالي أحكام من قبله باجتهاده.

٢- أن في استمرارية المعاهدة تطبيقًا لمبدأ الوفاء بالعهد، وهو مبدأ ثابت ومستقر في الشريعة الإسلامية.

٣- أن في استمرارية المعاهدة الدولية دليلًا أكيدًا على استمرارية الدولة الإسلامية.

٤- أن في استمرارية المعاهدة الدولية مصلحة للدولة الإسلامية، ولثبات واستقرار العلاقات. (١)

لكن هنا مسألة ينبغي تفصيلها، وهي أن عقد الهدنة إن كان موقوتًا بمدة كان لازمًا، وعندئذ لا يجوز نبذه ولا نقضه إلا إذا حدث من الطرف الآخر ما يستوجب النبذ أو النقض ، وإذا كان مطلقًا وجب أن يكون جائزًا، وعندئذ يجوز للإمام - إذا رأي المصلحة في ذلك- أن ينبذ إلى الطرف الأخر عهده، ولكن لا يجوز نقضه إلا إذا حدث من الطرف الأخر ما يستوجب النقض.

وهذا التصرف لا ينافي الوفاء؛ لأن النبذ مبني على أن العقد جائز من حيث الأصل، ولأن في استمرار عقد الهدنة مع الإطلاق تعطيلًا للجهاد وإلغاء له.

---

(١)المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية دكتور أحمد أبو الوفا الطبعة الأولي ١٩٩٠ دار النهضة العربية- القاهرة (ص ٧٧).

الفصل الثالث

حكم الاستعانة بدولة غير اسلامية على حرب المسلمين

قبل أن يرحل القرن الميلادي العشرون، الذي شهد فواجع الأمة الإسلامية،ترك في خاصرة الأمة جرحاً دامياً، وسيظل هذا الجرح يدمي ما بقي الخنجر ناشباً فيه، ولا ندري: أيشهد القرن الحادي والعشرون انسلال هذا الخنجر واندمال هذا الجرح، أم سيشهد انهيار الجسد الإسلامي كله مع آخر قطره تنزف من دمه ؟!

لم تكن الغارة العراقية على الكويت سوي (تأشيرة دخول) للقوات الأمريكية وحليفاتها؛ لتجد لنفسها في كبد الأمة معسكراً دائماً تنطلق منه إلى ما تريد من قهر المسلمين وإذلالهم، وتقف فيه حارسة لمصالحها ومرابطة على أمن الكيان الصهيوني الغادر.

لم يتردد أحد في تجريم العدوان العراقي على الكويت وتسفيهه، ولم يشك أحد في أنه لا يعني شيئاً سوى ما أسلفنا من تمكين الأعداء من الأمة الإسلامية، ولم يخطر ببال أحد إلا أن مجئ أمريكا بقواتها إلى المنطقة بلاء كبير و شر مستطير.

لكن الذي دار حوله الجدل: ما مدي شرعية الاستعانة بهذه القوات (الأجنبية) على هذا الغازي الذي يقود المسلمين إلى حرب المسلمين؟

تضاربت الأقوال، وتباينت الفتاوى والمواقف، وبعثت فتنة نفخ فيها الشيطان ليفرق بين علماء الأمة بعد أن فرق بين زعمائها.

في هذه الأجواء الملبدة بالغيوم صدرت جملة من الأبحاث والفتاوى تبرر استعانة الحكومات العربية بالقوات الأمريكية، وكان من هذه الأبحاث:

بحث للشيخ عبد العزيز بن باز بعنوان: (حكم الاستعانة بالكفار في قتال الكفار)، نقل فيه آراء الفقهاء القدماء التي تراوحت بين المنع والسماح بالاستعانة بالمشركين، ولم يوضح رأيه بصراحة، ولكنه اعتبر مبادرة السعودية من باب الاضطرار؛ فقد جاء في كلمته التي ألقاها في المؤتمر أن «ما يتعلق بالاستعانة بالجيوش المتعددة الأجناس لدفع عدوان هذا الظالم العنيف الذي أقدم على أمر فظيع مع الكويت، وإقدام الحكومة السعودية على هذا الأمر الذي علمتموه وسمعتموه، فهذا دعته إليه الحاجة بل الضرورة الملحة لدفع هذا الظلم، والوقوف به في وجه هذا الظالم حتى لا تقع كارثة لا يعلم مدى شرها إلا الله ﷻ. فبهذا أقدمت الحكومة السعودية على الاستعانة بعدة من الجيوش الإسلامية وغيرها دفعاً لهذا الخطر عن بلاد المسلمين...وقد صرح العلماء ، كما لا يخفى، بجواز الاستعانة بالدول الإسلامية والدول غير إسلامية وبالكفار الذين تؤمن عاقبتهم ودعت الحاجة إليهم لدفع الشر عن المسلمين» (١)

وقدم الشيخ محمد سيد طنطاوي، مفتي الديار المصرية السابق وشيخ الأزهر حالياً، بحثاً بعنوان (الحكم الشرعي في أحداث الخليج) ذكر فيه أنه: «من حق البلد الإسلامي أن يستعين بمن شاء من المسلمين وغير المسلمين، من أجل الدفاع عن كل ما يجب الدفاع عنه شرعاً، ومن أجل دحر العدوان المتوقع. إذ من القواعد الشرعية

---

(١) أبحاث المؤتمر الإسلامي ووثائقه العالمي لمناقشة الأوضاع الحاضرة في الخليج" أصدرته رابطة العالم الإسلامي / الأمانة العامة مكة المكرمة) (ص ٣٠).

المعروفة أن الضرر يزال، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الضرورة تقدر بقدرها... والخلاصة أننا لا ننكر الاستعانة بغير المسلمين، لدفع عدوان متوقع، وبناء على كل ذلك فإن دار الإفتاء المصرية، ترى أنه من الأحكام الشرعية الصحيحة، ما قام به علماء وقضاة المملكة العربية السعودية ... »[1]

وقد أيد شيخ الأزهر جاد الحق الاستعانة بالقوات الأجنبية إذ صرح في مؤتمر صحفي أن «الضرورات الخمس التي شرع الإسلام الدفاع عنها هي الدين والنفس والعرض والمال والنسل، فإن لم يستطع المسلم دفع العدوان عن نفسه أو أيه واحدة من هذه الضرورات فله الاستعانة بالمسلمين وبغير المسلمين عند الضرورة»[2].

---

(١) السابق (ص ٢٩٩-٢٣٠).

(٢) مجلة الأزهر عدد شباط آذار ١٩٩١م (ص ٨٤٨) نقلاً عن العالم الإسلامي والغرب دراسة في القانون الدولي الإسلامي، صلاح عبد الرازق (ص ١٧٦).

المبحث الأول
التكييف الشرعي للنازلة

المطلب الأول: مسألة الاستعانة بالمشركين في الجهاد

اختلف العلماء في مسألة الاستعانة بالمشركين في القتال:

فقال الحنفية[1] و الشافعية[2] والحنابلة في رواية[3] والمالكية في رواية أصبع[4] بالجواز، وقال المالكية[5] في المعتمد عندهم والحنابلة في الصحيح من المذهب[6] بعدم الجواز، واشترط الحنفية والحنابلة أن تكون الحاجة داعية إليه، واشترط الشافعية أن تؤمن خيانته وأن يعرف حسن رأيه في المسلمين، واشترط آخرون من أهل العلم أن يكون مع الإمام من يستقل بهم في إمضاء الأحكام الشرعية على الذين استعان بهم ليكونوا مغلوبين لا غالبين.

---

(١) شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٢). شرح فتح القدير(٥/ ٥٠٢) ، الدر المختار مع حاشية رد المحتار(٤/ ١٤٨).

(٢) المهذب للشيرازي ٢/ ٢٣٠ ، التنبيه للشيرازي صـ ٢٣٢ ، حواشي الشرواني ٩/٢٣٨ ، وروضة الطالبين ١٠/ ٢٣٩

(٣) المغني (٩/ ٢٠٧)، الفروع ٦/ ٢٠٥

(٤) التاج والإكليل ٤/ ٥٤٥ وشرح مختصر خليل (٣/ ١١٤-١١٥) المدونة (١/ ٥٢٥) الكافي لابن عبد البر (١/ ٤٨٤).

(٥) مواهب الجليل(٣/ ٣٥٢) وشرح مختصر خليل (٣/ ١١٤-١١٥) المدونة ١/ ٥٢٤-٥٢٥، تهذيب المدونة خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي (البراذعي) ٢/ ٧١ دار البحوث للدراسات العربية وإحياء التراث الإمارات ط أولى ٢٠٠٢ م

(٦) المغني (٩/ ٢٠٧) الإنصاف ٤/ ١٤٣وكشاف القناع (٣/ ٦٣).

واستدل الجمهور بالآتي:

١- عن ذِي مِخْبَر رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهَّ ﷺ يَقُولُ: «سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ »(١)

٢- عن الزهري أن النبي ﷺ استعان بناس من يهود في خيبر في حربه فأسهم لهم »(٢)

٣- ما رواه البخاري «أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حتى قال ﷺ: إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»(٣)

٤- أن النبي ﷺ استعان في غزوة حنين بصفوان بن أمية وهو مشرك(٤)

واستدل المانعون بالآتي:

١- روي أحمد ومسلم: « عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا اتَّبَعَ رَسُولَ اللهَّ ﷺ، فَقَالَ : أَتَّبِعُكَ لِأُصِيبَ مَعَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: « تُؤْمِنُ بِاللهَّ وَرَسُولِهِ ؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: « فَإِنَّا

---

(١) صحيح: رواه أبوداود فى السنن ك الجهاد باب فى صلح العدو برقم"٢٣٩٠"(ج٤ص١٦٦٥)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون فى أمته من الفتن والحوادث برقم"٦٨٦٤" (ج١٥ص٧١٥٠)، والطبرانى فى الكبير برقم"٤١١٢"(ج٥ص٢٣٣٢)، والمتقي الهندي فى كنز العمال برقم"٣٨٤٥١"(ج١٤ص٢٤٨) وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٣٦١٢".

(٢) إسناده متصل: رواه سعيد بن منصور فى سننه برقم"٢٦٢٩"(ج٢ص٧٩٠)، وأبو داود فى مراسيله برقم"٢٤٧"(ج١ص١١١)، والحديث رجاله ثقات.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب إن الله ليوئيد هذا الدين الفجر برقم"٢٨٥١" (ج٥ص٢٣٧٣)، ومسلم ك الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه ..... برقم"١٦٦" (ج١ص١٦٨).

(٤) إسناده متصل: رواه أبوداود فى السنن ك الإجارة باب فى تضمين العور برقم"٣٠٩٧" (ج٥ص٢١٤٩)، ابن أبى شيبة فى المصنف ك البيوع والأقضية باب فى العارية .... برقم"١٩٩٣٨" (ج٥٢٧٠)، والدارقطنى ك البيوع باب إنشثت غرمتها برقم"٢٥٩٨" (ج٣ص١٣٤٦)، والبيهقى فى الكبرى ك الوصايا باب جماع أبواب تفريق الخمس برقم"١٢٢٠٢" (ج١٨ص٨٧٠٩)، وابن كثير فى البداية والنهاية (ج٤ص٣٢٤)، والحديث إسناده متصل، رجاله ثقات، و جهالة الصحابي لاتضر .

لَا نَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ »، قَالَ: فَقَالَ لَهُ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ »، قَالَ: نَعَمْ، فَانْطَلَقَ فَتَبِعَهُ »(١)

٢- وروي أحمد: عن عبادة ثنا خبيب عن عبد الرحمن عن أبية عن جدة قال: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُرِيدُ غَزْوًا، أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي، وَلَمْ نُسْلِمْ، فَقُلْنَا: إِنَّا نَسْتَحْيِي أَنْ يَشْهَدَ قَوْمُنَا مَشْهَدًا لَا نَشْهَدُهُ مَعَهُمْ، قَالَ: « أَوَ أَسْلَمْتُمَا ؟»، قُلْنَا: لَا، قَالَ: « فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ» قَالَ: فَأَسْلَمْنَا، وَشَهِدْنَا مَعَهُ، فَقَتَلْتُ رَجُلًا، وَضَرَبَنِي ضَرْبَةً ...»(٢).

٣- وروي النسائي: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تَنْقُشُوا عَلَى خَوَاتِيمِكُمْ عَرَبِيًّا»(٣).

٤- وفي الطبقات الكبرى لابن سعد أن رسول الله ﷺ في غزوة أحد التفت فنظر إلى كتيبة خشناء لها زجل فقال ما هذه قالوا حلفاء بن أبي من يهود فقال رسول الله ﷺ لا تستنصروا بأهل الشرك على أهل الشرك(٤).

---

(١) صحيح: رواه النسائى فى الكبرى ك السير باب ترك الإستعانة بالمشركين فى الحرب برقم"٨٥٧٦" (ج١٢ص٥٥٦١)، والإمام أحمد فى المسند برقم"٢٣٨٣٠"(ج٢١ص١٠٢١١)، وابن حبان فى صحيحه ك السير باب الخروج وكيفية الجهاد برقم"٤٨٢٩"(ج١١ص٥٠١١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٢٢٩٣".

(٢) حسن: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم"١٥٤٤٩"(ج١٢ص٥٩٧٤)، وابن أبى شيبة فى المصنف ك الفرائض باب فى الإستعانة بالمشركين من كرهه برقم"٣٢٤٦١"(ج١٩ص٩٣١١)، وأبونعيم فى الحلية برقم"١٣٠٥" (ج٢ص٧٩٩)، والبيهقى فى الكبرى ك الأشربة والحدفيها باب برقم"١٦٤٤٥"(ج٢٤ص١١٧٩٨)، وحسنه الألباني في السلسة الصحيحة برقم"١١٠١".

(٣) ضعيف: رواه النسائى فى الصغرى ك الزينة من السنن باب قول النبى ﷺ لا تنقشوا خواتيمكم عربيا برقم"٥١٤٢" (ج٧ص٣٣١٣)، والبيهقى فى الكبرى ك الضحايا باب لا يتخذ كاتبا لامور الناس ... برقم"١٨٧٩٠" (ج٢٨ص١٣٥٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم"٦٢٢٧".

(٤) الطبقات الكبرى لا بن سعد (٢/ ٣٩).

٥- قال ابن هشام: وذكر غير زياد عن محمد بن إسحاق عن الزهري: أن الأنصار يوم أحد قالوا لرسول الله ﷺ:يا رسول الله ألا نستعين بحلفائنا من يهود؟ فقال: «**لا حاجة لنا فيهم**»(١).

وقد رجح بعض العلماء القول بالمنع، منهم الشوكاني، حيث قال:

(والحاصل أن الظاهر من الأدلة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركا مطلقا لما في قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بالمشركين» من العموم، وكذلك قوله: «**أنا لا أستعين بمشرك**» ولا يصلح مرسل الزهري لمعارضة ذلك لما تقدم من أن مراسيل الزهري ضعيفة، والمسند فيه الحسن بن عمارة وهو ضعيف، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ وقد أخرج الشيخان عن البراء قال: «جاء رجل مقنع بالحديد فقال: يا رسول الله أقاتل أو أسلم ؟ قال: أسلم ثم قاتل فأسلم ثم قاتل فقتل، فقال ﷺ: عمل قليلا وأجر كثيرا » وأما استعانته ﷺ بابن أبي فليس ذلك إلا لإظهاره الإسلام، وأما مقاتلة قزمان مع المسلمين فلم يثبت أنه ﷺ أذن له بذلك في ابتداء الأمر، وغاية ما فيه أنه يجوز للإمام السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين)(٢).

وممن رجح هذا القول من المعاصرين الدكتور أحمد محمود كريمة واتكأ في ترجيحه على الآتي:

أ- قوله ﷻ: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٧﴾﴾[التوبة: ٤٧].

أي لأوضعوا الاختلاف فيكم أو شرعوا في تفريق جمعكم.

ب- أن أخبار جواز الاستعانة وآثارها ضعيفة لا تقاوم الأحاديث الصحيحة في المنع منها، فمن باب أولى لا تعارضها.

---

(١) سيرة ابن هشام (٤/ ٩).

(٢) نيل الأوطار (٧/ ٢٣٠).

جـ- القاعدة الفقهية المشهورة: «دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح» فالاستعانة بالكفار في قتال الكفار مفاسدها لاتخفي فتدفع ولو أدت إلى جلب مصلحة للمسلمين مظنونة أو متوهمة، واليقين يقدم على الظن.

د- قال ابن المنذر: ما ذكر أنه ﷺ استعان بالمشركين غير ثابت.

هـ- عزة المسلمين وكرامتهم توجب عدم الاستعانة بالكفار في أمور الجهاد حتى لو وجدت ضروة، لأن مواقفهم العدائية الباطنة والظاهرة لا تخفي على ذي بصر وبصيرة [(١)].

والذين قالوا بالجواز وضعوا له شروطاً وضوابط أجملها الدكتور محمد عثمان شبير في الآتي:

١- أن تتحقق المصلحة من المستعان بهم كما قال ابن العربي: «إن كان في ذلك فائدة محققة فلا بأس»، بأن يكون المستعان بهم ذوي قوة وشجاعة وكفاءة، ولذا لا تجوز الاستعانة بالضعفاء وغير الأكفاء لعدم تحقق المصلحة.

٢- أن يكون المستعان به مأمونا حسن الرأي في المسلمين، ولذا لا تجوز الاستعانة بمن عرف بالغدر والخيانة والتجسس على المسلمين، ونقل عوراتهم إلى غير المسلمين، ولهذا منع ابن تيمية الاستعانة بالنصيريين في حماية الثغور الإسلامية فقال: «وأما استخدام هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم، فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة ... وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين، وعلى إفساد الجند على ولي الأمر، وإخراجهم من طاعته».

٣- أن يكون المسلمون ذوي قوة ومنعة بحيث لو انضم المستعان بهم إلى الكفار الحربيين لأمكن مقاومتهم.

---

(١) الجهاد في سبيل الله، دراسة فقهية مقارنة، د. أحمد محمود كريمة، مطابع الدار الهندسية، القاهرة (ص١٧٠).

٤- أن لا يستعان بهم في قتال البغاة المسلمين، ولهذا أنكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على المالك الصالح إسماعيل عندما استعان بالإفرنج على الملك الصالح نجم الدين أيوب، فترك الدعاء له في الخطبة واستبدله بدعاء آخر وهو: «اللهم أبرم لهذا الأمة أمرًا رشيدًا يعز فيه وليك ويذل فيه عدوك ويعمل فيه بطاعتك وينهي فيه عن معصيتك». ووقف إلى جانبه في ذلك أبو عمروبن الحاجب المالكي فغضب السلطان منهما، وخرجا إلى الديار المصرية في حدود سنة تسع وثلاثين وستمائة، فتلقاهما سلطانها الملك الصالح نجم الدين أيوب.

٥- أن يكون المستعان به على خلاف أكيد مع العدو لئلا تكون هذه الاستعانة وسيلة إلى التجسس على المسلمين والإطلاع على أسرارهم.

ولذا لا تجوز الاستعانة بمن يدعي المخالفة للأعداء كبعض يهود في هذا العصر.

٦- أن لا يترتب على الاستعانة بهم التنازل عن المبدأ والعقيدة وما هو ثابت في الإسلام: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ١-٣].

٧- أن لا تترتب على الاستعانة بهم موالاتهم وتحسين كفرهم والسكوت عن بيان حقيقة باطلهم عند الحاجة إلى البيان.

٨- أن لا تؤدي الاستعانة بهم إلى المقاتلة تحت رايتهم، والانضواء تحت إمرتهم: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ۝١٤١﴾ [النساء: ١٤١][(١)].

هذه هي المسألة التي بحثت في كتب الفقه تحت عنوان «الاستعانة بالمشركين» وبقطع النظر عن الرأي الراجح في هذه المسألة فإنها لا تنطبق على المسألة التي نحن

(١) حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، أ.د. محمد عثمان شبير (ص٩٤-٩٥)، دار النفائس عمان الأردن، ط١، ٢٠٠٣.

بصددها وهي (الاستعانة بالدول غير الإسلامية على حرب المسلمين)، ولا يصح إسقاط حكمها عليها؛ وذلك لأن هناك فروقا جوهرية بين المسألتين تمنع تخريج المسألة النازلة على المسألة القديمة.

أهم هذه الفروق هي:

١- أن المسألة التي سبق إيراد اختلاف العلماء فيها موضوعها استعانة المسلمين بالمشركين على حرب المشركين لا على حرب المسلمين، بينما النازلة المعاصرة موضوعها الاستعانة بهم على حرب المسلمين.

٢- أن الاستعانة في المسألة القديمة استعانة بآحاد المشركين، وأما في النازلة المعاصرة فبدول المشركين لا بآحاد المشركين.

المطلب الثاني: مسألة الاستعانة بأهل الذمة

الاستعانة بأهل الذمة على قتال الكفار والمشركين ينسحب عليه حكم المسألة السابقة نفسها؛ لأنهم كفار، ودخولهم في عقد الذمة لا يعني رفع حكم الكفر عنهم، والأدلة التي استدل بها القائلون بالجواز والقائلون بالمنع عامة، وأقوال العلماء كذلك عامة، تشمل الكفار من كل الأجناس.

غير أنه لبعض العلماء تفصيل في شأن الاستعانة بأهل الذمة أحسبه جيداً:

يقول الإمام الكرابيسي: (يجوز للمسلمين الاستعانة بأهل الذمة على الكفار إذا لم يكن لهم شوكة. ولا يجوز الاستعانة بأهل الذمة إذا كانت لهم شوكة؛ والفرق: أن الشرط في مخالطتهم أن يكونوا تحت قهرنا وحكمنا، فإذا كان فيهم قلة كانوا تحت قهرنا، فلم يكن بالاستعانة بهم ضرر بالمسلمين، فجازت الاستعانة بهم، وليس كذلك إذا كانت لهم شوكة؛ لأنهم ربما لا يكونون تحت قهرنا، ولا يؤمن أن يخرجوا علينا، ويظهر دينهم، وإذا لم يؤمن في الاستعانة بهم الإضرار لا يستعان بهم، والأصل فيه ما روي عن النبي ﷺ «أنه قال في الخبر المعروف: إنا لا نستعين بالكفار، لما رأي كتيبة خشناء، وروي أنه استعان بيهود بني قينقاع لما كان فيهم قلة »[(١)].

ولكن هذه المسألة أيضا تفترق عن النازلة التي نحن بصددها؛ وذلك في أمرين:

١- الأول: أن مسألة الاستعانة بأهل الذمة التي بحثها العلماء هي الاستعانة بهم على حرب الكافرين لا على حرب المسلمين.

٢- إن الدول الغربية كأمريكا وبريطانيا ليسوا أهل ذمة؛ ومن ثم فإنه لا يصح أن نسحب حكم مسألة الاستعانة بأهل الذمة على هذه النازلة المعاصرة.

---

(١) الفروق للكرابيسي (١/ ٣١٩-٣٢٠).

المطلب الثالث: مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل البغي

جمهور أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية على أنه لا يجوز أن يستعان بالكفار على أهل البغي من المسلمين، ففي التاج والإكليل: «ولا يستعان على قتالهم - أي البغاة - بمشرك»[(١)].

ويقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: « ولا يجوز لأهل العدل عندي أن يستعينوا على أهل البغى بأحد من المشركين ذمى ولا حربى ولو كان حكم المسلمين الظاهر، ولا أجعل لمن خالف دين الله ﷻ الذريعة إلى قتل أهل دين الله، قال ولا بأس إذا كان حكم الاسلام الظاهر أن يستعان بالمشركين على قتال المشركين»[(٢)].

وفي كشاف القناع للبهوتي: «ويحرم أن يستعين أهل العدل في حربهم للبغاة بكافر؛ لأنه لا يستعان بهم في قتال الكفار؛ فلئلا يستعان بهم في قتل مسلم بطريق الأولى؛ ولأن القصد كفهم لا قتلهم، وهو لا يقصد إلا قتلهم»[(٣)].

وقال ابن حزم بعد أن اشار إلى عموم المنع المستفاد من حديث: «لا أستعين بمشرك»قال: « هذا عندنا - ما دام في أهل العدل منعة - فإن أشرفوا على الهلكة واضطروا ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجئوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنو أنهم في استنصارهم: لا يؤذون مسلما ولا ذميا - في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل، برهان ذلك: قول الله تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾

---

(١) التاج والإكليل (٨/ ٣٦٩)، حاشية الدسوقي (٤/ ٢٠٩)، وبلغة السالك (٤/ ٤٢٨).
(٢) الأم (٤/ ٣٠٩).
(٣) كشاف الاقناع (٦/ ١٦٤).

[الأنعام: ١١٩]. وهذا عموم لكل من اضطر إليه، إلا ما منع منه نص، أو إجماع، فإن علم المسلم - واحدا كان أو جماعة - أن من استنصر به من أهل الحرب، أو الذمة يؤذون مسلما، أو ذميا فيما لا يحل، فحرام عليه أن يستعين بهما، وإن هلك، لكن يصبر لأمر الله تعالى - وإن تلفت نفسه وأهله وماله - أو يقاتل حتى يموت شهيدا كريما، فالموت لا بد منه، ولا يتعدى أحدا أجله، برهان هذا: أنه لا يحل لأحد أن يدفع ظلما عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره - هذا ما لا خلاف فيه»(١).

أما الحنفية فلهم تفصيل في هذه المسألة، وهو أنه إن كان لأهل العدل حاجة إلى الاستعانة بهم وكان حكم الإسلام هو الظاهر جاز وإلا لم يجز.

قال الإمام السرخسي: «وإن ظهر أهل البغي على أهل العدل حتى ألجئوهم إلى دار الشرك فلا يحل لهم أن يقاتلوا مع المشركين أهل البغي لأن حكم أهل الشرك ظاهر عليهم، ولا يحل لهم أن يستعينوا بأهل الشرك على أهل البغي من المسلمين إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر» (٢).

فالأصل عندهم عدم الجواز إلا إذا دعت إلى ذلك حاجة وكان حكم الإسلام هو الظاهر.

ولولا هذا الاستثناء البسيط في مذهب الأحناف لكانت كلمة المذاهب متفقة على المنع؛ وقد أطال الشافعي وأجاد في دفع مذهب الأحناف وبيان تناقضهم في هذه المسألة، ففي كتاب الأم: « قال الشافعي: قال من خالفنا:يستعين الإمام على أهل البغي بالمشركين إذا كان حكم المسلمين ظاهرا... فقلت له إن الله ﷻ أعز بالإسلام أهله فخولهم من خالفهم بخلاف دينه فجعلهم صنفين: صنفا مرقوقين بعد الحرية، وصنفا مأخوذاً من أموالهم ما فيه لأهل الإسلام المنفعة صغاراً غير مأجورين عليه، ومنعهم

---

(١) المحلي (١٠/ ٣٥٥).

(٢) المبسوط (١٠/ ١٣٣)، وانظر: فتح القدير (٦/ ١٠٩)، والبحر الرائق (٥/ ١٥٤).

من أن ينالوا نكاح مسلمة وأباح نساء حرائر أهل الكتاب للمسلمين، ثم زعمت أن لا يذبح النسك إذا كان تقربا إلى الله جل ذكره أحد من أهل الكتاب، فكيف أجزت أن تجعل المشرك في منزلة ينال بها مسلما حتى سفك بها دمه، وأنت تمنعه من أن تسلطه على شاته التي يتقرب بها إلى ربه؟ قال حكم الإسلام هو الظاهر، قلت: والمشرك هو القاتل والمقتول قد مضى عنه الحكم وصيرت حتفه بيدي من خالف دين الله عز وجل، ولعله يقتله بعداوة الإسلام وأهله في الحال التي لا تستحل أنت فيها قتله ... وقلت له أرأيت قاضيا إن استقضى تحت يده قاضيا هل يولى ذميا مأمونا أن يقضي في حزمة بقل وهو يسمع قضاءه فإن أخطأ الحق رده؟ قال: لا، قلت ولم؟ وحكم القاضي الظاهر؟ قال وإن، فإن عظيما أن ينفذ على مسلم شيء بقول ذمي، قلت: إنه بأمر مسلم، قال وإن كان كذلك فالذمي موضع حاكم، فقلت له أفتجد الذمي في قتال أهل البغي قاتلا في الموضع الذي لا يصل الإمام إلى أن يأمره بقتل إن رآه ولا كف؟ قال إن هذا كما وصفت ولكن أصحابنا احتجوا بأن النبي ﷺ استعان بالمشركين على المشركين قلت: ونحن نقول لك استعن بالمشركين على المشركين؛ لأنه ليس في المشركين عز محرم أن نذله ولا حرمة حرمت إلا أن نستبقيها كما يكون في أهل دين الله ﷻ، ولو جاز أن يستعان بهم على قتال أهل البغي في الحرب كان أن يمضوا حكما في حزمة بقل أجوز، وقلت له: ما أبعد ما بين أقاويلك، قال في أي شيء؟ قلت أنت تزعم أن المسلم والذمي إذا تداعيا ولدا جعلت الولد للمسلم وحجتهما فيه واحدة لأن الإسلام أولى بالولد قبل أن يصف الولد الإسلام، وزعمت أن أحد الأبوين إذا أسلم كان الولد مع أيهما أسلم تعزيزا للإسلام فأنت في هذه المسألة تقول هذا وفى المسألة قبلها تسلط المشركين على قتل أهل الإسلام[1].

(١) الأم للشافعي (٤/ ٣٢١).

ومن هذا العرض الجيد للإمام الشافعي رحمه الله: يتبين لنا رجحان مذهب جماهير العلماء الذين قالوا بعدم جواز الاستعانة بالكفار على أهل البغي من المسلمين، رغم أن الكثيرين منهم قد قالوا بجواز الاستعانة بهم على حرب الكفار.

وممن رجح مذهب الجمهور وقال بعدم الجواز الدكتور عبد الله الطريقي [١]

ويبدو للوهلة الأولى أن هذه المسألة مشابهة للنازلة التي نحن بصددها، ولكن عند التحقيق والنظر يتبين لنا أن المسألتين مختلفتان للآتي:

أولا: أن البغاة هم: «الخارجون من المسلمين عن طاعة الإمام الحق بتأويل ولهم شوكة»[٢].

أوهم: «الخارجون على الإمام بتأويل سائغ ولهم شوكة»[٣].

وقد وضع العلماء لتحقق البغي شروطا [٤] هي:

١- أن يكون الخارجون على الإمام جماعة من المسلمين لهم شوكة وخرجوا عليه بغير حق لإرادة خلعه بتأويل فاسد.

٢- أن يكون الناس قد اجتمعوا على الإمام وصاروا به آمنين.

٣- أن يكون الخروج على سبيل المغالبة.

ومن تأمل التعاريف والشروط وألقى نظرة فاحصة في ضوئها على النازلة المعاصرة فسيجد فرقًا جوهريًا وهو أن أهل البغي يخرجون على إمام شرعي تجب له بمقتضى البيعة الطاعة من المسلمين كافة، بخلاف النازلة المعاصرة.

---

(١) انظر: حكم الاستعانة بالكفار والمشركين د عبد الله الطريقي (ص٢٧٣-٢٧٤).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٨/ ١٣٠

(٣) الفروع لابن مفلح (٦/ ١٥٢)، وانظر: دقائق أولي النهي (ص٣/ ٣٨٧).

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٣).

ثانيا: أن من تأمل أقوال العلماء يجد أن الصورة التي رسمت بأذهانهم وهم يتناولون هذه المسألة هي الاستعانة بأفراد قلوا أو كثروا لا بكيانات أو دول، ولم يخطر ببالهم أن أهل العدل يمكن أن يستعينوا بدولة كافرة على أهل البغي إلا ما ورد في كلام الأحناف عن الصورة التي يكون فيها المنع، لكن حتى هذه الصورة تدل على أن الاستعانة بالدول الكافرة كان أمرا بعيدا عن التصور؛ لذلك لم يتخيلوها إلا في حالة ما إذا قهر أهل البغي أهل العدل حتى اضطروهم إلى الجلاء عن دار الإسلام إلى دار الحرب.

المطلب الرابع: التكييف الصحيح للنازلة

الأصل في النظام السياسي الإسلامي أنه قائم على وحدة الأمة وواحدية الإمام، وأن دولة المسلمين دولة واحدة، وأن إمامهم واحد، هذا هو الأصل.

لكن قد تمر الأمة الإسلامية بظروف؛ ينتج عنها تمزق المسلمين إلى دول، فتتعدد الدول الإسلامية، ويتعدد الحكام، وربما كان من نتيجة هذا التعدد وقوع الاختلاف والاقتتال بين المسلمين؛ وقد يترتب على هذا أن تستعين إحدى الدولتين المتحاربتين على الأخرى بدولة من دول الكفر [١].

والدولة الإسلامية التي تبغي على دولة إسلامية أخرى وتعتدي عليها عدوانا ظاهرا تسمى باغية، ويسمى أهلها أهل بغي، ولكن بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي تناول الفقهاء في ضوئه مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل البغي، فالمعنى الاصطلاحي يحصر أهل البغي فيمن خرج على الإمام؛ لذلك: «يطلق على من سوى البغاة (أهل العدل) وهم الثابتون على موالاة الإمام» [٢].

والمعنى اللغوي أعم وأشمل من المعنى الاصطلاحي، وهو الذي نزل به القرآن الكريم: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ [الحجرات: ٩]، والذي يدل على أن معنى الآية الكريمة ليس محصورا في المعنى الاصطلاحي المتأخر لأهل البغي سبب النزول:

---

(١) انظر: حكم الاستعانة د. عبد الله الطريقي (ص٢٩٨).
(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٨/ ١٣٠

عن أنس بن مالك قال: قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: لَوْ أَتَيْتَ عَبْدَ اللهِ بْنَ أُبَيٍّ، فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ وَرَكِبَ حِمَارًا، فَانْطَلَقَ الْمُسْلِمُونَ يَمْشُونَ مَعَهُ وَهِيَ أَرْضٌ سَبِخَةٌ، فَلَمَّا أَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِلَيْكَ عَنِّي، وَاللهِ لَقَدْ آذَانِي نَتْنُ حِمَارِكَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْهُمْ: وَاللهِ لَحِمَارُ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَطْيَبُ رِيحًا مِنْكَ، فَغَضِبَ لِعَبْدِ اللهِ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، قَالَ: فَغَضِبَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَصْحَابُهُ، قَالَ: فَكَانَ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ بِالْجَرِيدِ، وَبِالْأَيْدِي، وَبِالنِّعَالِ، قَالَ: فَبَلَغَنَا أَنَّهَا نَزَلَتْ فِيهِمْ ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ (١).

فهل يجوز أن تستعين دولة إسلامية على دولة إسلامية أخرى بدولة من دول الكفر مثلما استعانت دول الخليج في حربها ضد العراق ودفعها لعدوان صدام حسين بأمريكا وحلفائها ؟ هذه هي المسألة، وهذا هو تكييفها الذي يمهد للبحث عن حكمها.

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الصلح باب ما جاء فى الإصلاح بين الناس إذا تفاسدوا برقم "٢٥٠٨" (ج٥ص٢٠٧٤)، ومسلم ك الجهاد والسير باب فى دعاء النبى ﷺ إلى الله وصبره على أذى المنافقين برقم "٣٣٦٣" (ج٥ص٢٣٥٣).

المبحث الثاني
الحكم الشرعي للنازلة

لكي نخرج بالحكم الشرعي الصحيح لهذه النازلة نسوق المقدمات الآتية:

أولا: إذا كان العلماء قد تشددوا في مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل البغي أكثر من مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل الشرك حتى ضاقت مساحة الإباحة، فقال بها الأحناف على سبيل الاستثناء المشروط، فإن هذا الاتجاه منهم يدعونا للتشدد أكثر في هذه النازلة؛ للآتي:

١- أن الذي دعا العلماء للتشدد في مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل البغي هو أن القصد من قتال أهل البغي هو كفهم، أما قصد أهل الشرك فهو قتل المسلمين، ولا شك أن هذا القصد إذا كان متوفراً في أفراد مشركين أو ذميين فإنه سيكون متوفراً بدرجة أكبر وآكد في الكيانات والدول الكافرة؛ لما هو معروف بشهادة الواقع والتاريخ والتجربة أن الأنظمة أكثر حرصا على سحق الحق وأهله من الأفراد.

٢- أن الشرط الذي وضعه الأحناف، الذين انفردوا بالقول بالجواز. هو ألا يكون حكم الشرك ظاهرا، ولا شك أن احتمال ظهور حكم الشرك في حال الاستعانة بالدول الكافرة أكبر من احتمال ظهوره في حال الاستعانة بأفراد مشركين أو ذميين؛ بل إن الصورة التي تصورها الأحناف وجعلوها مفضية إلى ظهور حكم الشرك وجزموا بتحريمها هي التي تكون الاستعانة فيها بكيانات؛ فقالوا «إن ظهر أهل البغي على أهل العدل حتى ألجؤوهم إلى دار الشرك فلا يحل لهم أن يقاتلوا مع المشركين أهل البغي؛ لأن حكم أهل الشرك ظاهر»[1].

---

(١) المبسوط (١٠/ ١٣٣)، فتح القدير (٦/ ١٠٩)، البحر الرائق (٥/ ١٥٤).

فالأحناف فرضوا صورة قريبة من صورة الاستعانة بدولة كافرة، وهي أن يغلب أهل البغي أهل العدل حتى يضطروهم إلى الجلاء عن دار الإسلام واللجوء إلى دار الشرك، وجزموا بتحريم هذه الصورة وعللوا ذلك بأن حكم الشرك سيكون عندئذ ظاهراً، ثم عقبوا بتقرير القاعدة عندهم وهي: «ولا يحل لهم أن يستعينوا بأهل الشرك على أهل البغي من المسلمين إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر»[(١)].

وهذا الشرط الذي شرطه الأحناف، مع هذه الصورة التي فرضوها لتحقق هذا الشرط يدعونا إلى القول باتفاق المذاهب الخمسة (الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية) على منع الاستعانة بدولة كافرة على طائفة أو دولة مسلمة.

ثانيا: أن الشروط التي وضعها العلماء القائلون بالجواز سواء في مسألة الاستعانة بالمشركين والذميين على المشركين أو في مسألة الاستعانة بالمشركين والذميين على أهل البغي من المسلمين، هذه الشروط غير متحققة في النازلة المعاصرة.

ولكي يتضح لنا هذا الأمر نلم إلمامة سريعة بهذه الشروط:

قال الكمال بن الهمام: «وهل يستعان بالكافر عندنا؟ إذا دعت الحاجة جاز»[(٢)].

وقال ابن عابدين: «مفاده جواز الاستعانة بالكافر عند الحاجة»[(٣)].

وقال محمد بن الحسن في السير الكبير: «ولا بأس بأن يستعين المسلمون بأهل الشرك على أهل الشرك إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر»[(٤)].

وقد فسر فقهاء الحنفية هذا الشرط بأن لا تكون للكفار شوكة وقوة ومنعة وراية

---

(١) نفس المصادر السابقة.

(٢) شرح فتح القدير (٥/ ٥٠٢).

(٣) الدر المختار مع حاشية رد المحتار (٤/ ١٤٨).

(٤) شرح السير الكبير مع الشرح للسرخسي (٤/ ١٤٢٢).

مستقلة يقاتلون تحتها لئلا يخرجوا على المسلمين ويطعنوهم من الخلف، أو لئلا ينضموا إلى العدو ويقاتلوا معه، قال السرخسي: «وعندنا إذا كانوا بهذه الصفة، أي كانوا أهل منعة وكانوا لا يقاتلون تحت راية رسول الله ﷺ فإنه يكره الاستعانة بهم» (١).

وفي مسألة الاستعانة بالمشركين على أهل البغي قال الأحناف لا بأس أن يستعين أهل العدل بالبغاة والذميين على الخوارج إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر؛ لأنهم يقاتلون لإعزاز الدين والاستعانة عليهم بقوم منهم أو من أهل الذمة كالاستعانة عليهم بالكلاب، ولم يمنعوا ذلك إلا إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر، فلو أن أهل البغي ظهروا على أهل العدل، فألجأوهم إلى دار الشرك لم يحل لهم أن يقاتلوا البغاة مع أهل الشرك؛ لأن حكم أهل الشرك ظاهر عليهم (٢).

وقال ابن القاسم: "ولا أرى أن يستعينوا بهم يقاتلون، إلا أن يكونوا نواتية (جمع نواتي وهو الملاح الذي يدير السفينة في البحر) أو خداما، فلا أرى بذلك بأساً" (٣).

وقال الرملي من الشافعية: «ويشترط في جواز الاستعانة بهم احتياجنا لهم، ولو لنحو خدمة أو قتال لقلتنا» (٤).

وقال النووي: «قال الشافعي وآخرون: إن كان كافرًا حسن الرأي ودعت الحاجة إلى الاستعانة به استعين به، وإلا فيكره» (٥).

---

(١) شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٣)، وانظر أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤٤٧).
(٢) فتح القدير ٦/ ١٠٩ وانظر السير لمحمد بن حسن الشيباني ص ٢٣٧ الدار المتحدة للنشر بيروت ط أولى ١٩٧٥
(٣) المدونة (١/ ٤٠٠)
(٤) نهاية المحتاج (٨/ ٥٨)، حاشية البجيرمي (٤/ ٢٥٢).
(٥) شرح النووي لمسلم (١٢/ ١٩٩).

وقال: «أن يعرف حسن رأيهم بالمسلمين ويأمن خيانتهم»[(١)].

ومن شروط الشافعية أيضا: أن يكون للمسلمين قوة وشوكة بحيث لو انضم المستعان بهم إلى الكفار لأمكن مقاومتهم، ومثل البلقيني لذلك بمثال عددي وهو: إذا كان الكفار مائتين، وكان المسلمون مائة وخمسين ففيهم قلة بالنسبة لاستواء العدد، فإن استعانوا بخمسين كافر فقد استوى العددان، ولو انحاز هؤلاء الخمسون إلى العدو فصاروا مائتين وخمسين أمكن المسلمين مقاومتهم، لعدم زيادتهم على الضعف[(٢)].

وقال الكرابيسي في الفروق: «يجوز للمسلمين الاستعانة بأهل الذمة على الكفار، إذا لم يكن لهم شوكة، ولا يجوز الاستعانة بأهل الذمة إذا كانت لهم شوكة، والفرق أن الشرط في مخالطتهم أن يكونوا تحت قهرنا وحكمنا، فإذا كان فيهم قلة كانوا تحت قهرنا، فلم يكن بالاستعانة بهم ضرر بالمسلمين، فجازت الاستعانة بهم، وليس كذلك إذا كانت لهم شوكة؛ لأنهم ربما لا يكونون تحت قهرنا، ولا يؤمن أن يخرجوا علينا، ويظهر دينهم، وإذا لم يؤمن الاستعانة بهم الأضرار، لا يستعان بهم والأصل فيه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال في الخبر المعروف: «إنا لا نستعين بالكفار»، لما رأي كتيبة خشناء، وروي أنه استعان بيهودي بني قينقاع لما كان فيهم قلة»[(٣)].

وقال البهوتي: واشترطوا لجواز الاستعانة بهم في حالة الضرورة أو الحاجة عدة شروط منها: أن يكون المستعان به حسن الظن بالمسلمين، ولذا لا تجوز الاستعانة بغير المأمون والخائن[(٤)].

---

(١) روضة الطالبين (١٠/ ٢٣٩).

(٢) مغني المحتاج (٤/ ٢٢١)، نهاية المحتاج (٨/ ٥٨).

(٣) الفروق للكرابيسي (١/ ٣١٩-٣٢١).

(٤) كشاف القناع (٣/ ٦٣).

وفي مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل البغي منعها الظاهرية إلا لضرورة ملجئة.

واشترطوا لجواز الاستعانة بالمشركين في هذه الحالة: أن لا يحصل من المستعان بهم ضرر أو إيذاء لمسلم أو ذمي في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل، فإن علم المسلم - واحدا كان أو جماعة - أن من استنصر به من أهل الحرب أو الذمة يؤذون مسلما أو ذميا فيما لا يحل فحرام أن يستعين بهم، وإن هلك؛ لكن يصبر لأمر الله وإن تلفت نفسه وأهله وماله، أو يقاتل حتى يموت شهيدًا كريمًا، فالموت لا بد منه ولا يتعدي أحد أجله [(١)].

ونسطيع أن نخلص من هذه الإلمامة السريعة بهذا الإجمال للشروط التي اشترطها العلماء:

١- أن تكون الحاجة داعية إلى هذه الاستعانة.

٢- ألا يكون حكم الشرك هو الظاهر.

٣- ألا تكون للكفار شوكة ومنعة وراية مستقلة يقاتلون تحتها.

٤- أن يعرف حسن رأيهم بالمسلمين وعدم خيانتهم لهم.

٥- أن لا يحصل من المستعان بهم ضرر بالمسلمين.

هذه هي الشروط التي اشتراطها الفقهاء، لجواز الاستعانة بالمشركين، وقد اشترطوها في صور إن قيست بالنازلة المعاصرة كانت النازلة المعاصرة أولى منها بهذه الشروط؛ لذلك نستطيع أن نجزم بأن النازلة المعاصرة إذا لم يتوافر فيها شرط واحد من هذه الشروط فمن المستحيل أن نجد للقول بجوازها أصلا في المذاهب الفقهية؛ لأن العلماء على تفرق مذاهبهم واختلاف مآخذهم لم يقل أحد منهم بالجواز المطلق، فهم ما بين قائل بالمنع، وقائل بالجواز بشروط، والشروط التي وضعوها لم تخرج عما أجملناه آنفا؛ فلا شك أن الواقعة المعاصرة إذا عدمت بعض هذه الشروط كانت محلاً للبحث

---

(١) انظر: المحلي (١٢/ ٥٢٤).

والترجيح، وإذا لم تحظ بشرط واحد منها لم يكن لها سند ولا معتمد، وكانت مخالفة لاتفاق المذاهب الفقهية.

والذي لا يشك فيه عاقل يحترم عقله أن استعانة الدول العربية في أزمة الخليج بالدول الغربية لم يحظ بشرط واحد من الشروط السابقة؛ مما يترتب عليه استحالة وجود أصل لها في مذهب من مذاهب الفقه الإسلامي.

فمن جهة الشرط الأول: فإن المسلمين لم يكن بهم حاجة إلى الاستعانة بالدول الكافرة؛ لأنه لا يمكن الادعاء بأن الدول الإسلامية مجتمعة لم تكن قادرة على دفع عدوان صدام حسين، ولا يمكن المجازفة بادعاء أن من بين الدول الإسلامية دولة لا يمكن الوقوف في وجهها من باقي الدول الإسلامية وإن كان بعضها لبعض ظهيراً، وميثاق جامعة الدول العربية يشتمل على المواد التي تضمن إلزام هذه الدول بالتعاون لرد العدوان، والجامعة قائمة، ولم يعلن أحد خروجه عليها. وكذلك ميثاق اتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي بين الدول العربية، والذي أنشئ بعد قيام جامعة الدول العربية بعامين، وقد جاء في المادة السادسة من هذا الميثاق ما يلي: «إذا وقع اعتداء من دولة على دولة من أعضاء الجامعة أو خشي وقوعه فللدولة المعتدي عليها أو المهددة بالاعتداء أن تطلب دعوة المجلس مجلس الجامعة للانعقاد فورا، ويقرر المجلس التدابير اللازمة لدفع هذا الاعتداء»، فإن قال قائل: إن الجامعة ليست سوى صورة بلا روح وهيكل بلا مضمون، وإن ميثاقها وميثاق الدفاع المشترك ليس إلا حبرا على أوراق وكلاما يدوي في أبواق، وإن الدول العربية لا تجتمع على دفع عدو إلا إذا اجتمع قطيع الغزلان إذا دهمه سبع جوعان، إن قال قائل بهذا قلنا إننا نحتج بها قدمنا على أنظمة تدعي وتعلن - بالأقوال والمؤتمرات - أنها تنتمي إلى جامعة عربية وإلى أمة يجمعها ميثاق تحالف مشترك وإلى قومية توحد بين أقطارها في اليسر والعسر، فإن كان

ما تدعيه حقا فلا وجه للاعتراض، وإن كان ما تدعيه تمثيلية تمثل بها على الشعوب، وأن حقيقتها أنها شذر مدر لا تجتمع إلا على ما يمليه الأعداء عليها، فقد حكمت على نفسها بما يمنع كل واحدة منها – إذا بغي عليها من أخت لها – من مجرد الادعاء بأنها أولى بالحكم من الباغية، وكانت مصلحة الشعوب الإسلامية إذا حكمها عمرو كمصلحتها إذا حكمها زيد.

ومن جهة الشرط الثاني: فلقد كان حكم أهل الكفر في هذه الحرب ظاهرا، ولقد كانت الهيمنة الغربية والأمريكية على الأرض الإسلامية وفي السماء الإسلامية ظاهره غاية الظهور، فقرار الحرب قرارهم، وخطة الحرب خطتهم، والكلمة في كل صغير وكبير من أمر هذه الحرب هي كلمتهم، والدول العربية معهم كالخدم أو «كالنواتية»، الذين حصر المالكية جواز الاستعانة بالمشركين فيهم.

ومن جهة الشرط الثالث فإن أمريكا وحلفاءها هم أهل الشوكة والمنعة، وليس للمسلمين حيالهم شوكة ولا منعة، وهم تحت راياتهم يقاتلون، وفي عز دولهم وذل المسلمين يروحون ويجيئون، ومن ذا يستطيع أن يحول بين طائراتهم وبين التحليق والانطلاق إلى حيث شاءت من الأهداف التي يراد تدميرها؟!

ومن جهة الشرط الرابع : فإن رأيهم في المسلمين، وما تحمله صدورهم للأمة الإسلامية قد ظهرت له رايات على إست حضارتهم المزعومة، ولقد شهد بنواياهم السيئة أهل ملتهم:

يقول: «أناتول لا يغن» في دراسته المعنونة بـ «أسرار الاندفاع نحو غزو العراق»: «..والاعتقاد بإمكان نشر الديمقراطية عن طريق القوة الأمريكية لا يكون دائما حديثا مخادعا، بل على العكسي، فهو لا ينفصل عن التصور الأمريكي بأن للولايات المتحدة رسالة في العالم هي ضرورة نشر العقيدة الأمريكية، غير أن هذا الاعتقاد التبشيري ثبت

أيضا أنه عظيم الفائدة في تدمير منافسي الولايات المتحدة أو شل حركتهم.. على أية حال فإن الحرب المعتزمة ضد العراق لا تهدف فقط إلى إبعاد صدام حسين، بل إلى تدمير هيكل الدولة العراقية الوطنية العربية التي تهيمن عليها طائفة السنة على النحو الذي وجدت به منذ نشأة هذا البلد، والمفترض أن الديمقراطية التي تحل محل النظام العراقي الحالي ستكون شبيهة بالديمقراطية القائمة في أفغانستان، أي تحالف عشوائي من الجماعات العراقية ... ويعتمد بصورة كلية على القوة العسكرية الأمريكية، ويخضع تماما للرغبات الأمريكية والإسرائيلية، وبالمثل فبعد تدمير نظام صدام حسين إذا لم تخضع المملكة العربية السعودية للرغبات الأمريكية تعرضت للهجوم بدورها، فعند ذاك – واستنادا إلى الأفكار التي يجري تداولها في دوائر البحث في واشنطن – سيكون الهدف منها ليس مجرد استبعاد النظام السعودي والقضاء على الوهابية كأيديولوجية للدولة، بل سيكون تدمير الدولة السعودية وتقسيمها، وعند ذلك توضع آبار البترول الخليجية تحت الاحتلال العسكري الأمريكي، ويتولى الأمور في المنطقة أمير تابع، وربما تعود مكة والحجاز إلى الأسرة الهاشمية الحاكمة في الأردن»[1].

ومن جهة الشرط الخامس: فحدث ولا حرج عن إلحاق الأذى والضرر بالمسلمين، وحدث ولا حرج عن القتل الجماعي والتدمير الوحشي والتعذيب السادي وإهلاك الحرث والنسل وتحطيم البني التحتية وغير ذلك مما تناقلته وسائل الإعلام وأثار حفيظة جماهير العالم مسلمهم وكافرهم على السواء.

وأبلغ شهادة جاءت: على لسان وكيل المنظمة الدولية للشؤون الإدارية (مارتي إيتساري)، فقد قام بزيارة إلى العراق في مارس (آذار) ١٩٩٩م، وعاين بنفسه مدى الدمار

(١) مجلة وجهات نظر، (ص٢٢) العدد ٤٧، ديسمبر ٢٠٠٢ مصر.

الذي أحدثته الحرب وما تبعها من حصار، وأدلى بتصريح بعد الزيارة قال فيه: «لا شيء مما رأيناه أو قرأناه من الذي أصاب هذا البلد يمكن التعبير عنه، لقد تسببت الحرب والحصار في نتائج لا يمكن تصورها على البنى التحتية الاقتصادية...إن العراق الذي كانت حتى يناير ١٩٩١م بلدا مدنيا وتقنيا إلى حد بعيد، قد أعيد الآن إلى عصر ما قبل الصناعة»(١).

ثالثا: لو أننا تنزلنا كل التنزل، وفرضنا برغم ما تقدم صحة القول بالجواز، فإن هذا الجواز محكوم ولا شك بقواعد السياسة الشرعية، وبفقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وبفقه النظر إلى مآلات الأفعال؛ لأن هذه المسألة من المسائل الكبار المتعلقة بالشأن العام للأمة الإسلامية، فلا يصح إطلاق القول بالجواز دون أن يكون النظر في المصالح والمفاسد ومآلات الأفعال هو المؤذن بهذا القول وهو الضابط له؛ إذ الشريعة مبناها على جلب المصالح ودفع المفاسد(٢)، والشروط التي وضعها القائلون بالجواز في الصور التي تناولها الفقهاء تدور حول ميزان المصالح والمفاسد.

ولا يستطيع أحد يسمع ويرى ويعقل، ويتابع دون عناء ما يجري على الساحة العربية منذ بدء أزمة الخليج إلى الآن أن ينكر أن المسألة من مبدئها إلى منتهاها مؤامرة على الأمة الإسلامية، مصالحها ومكاسبها في جانب اليهود والصليبيين، ومفاسدها وشرورها وخسائرها في جانب المسلمين عامة والعراقيين والفلسطينيين ثم الخليجيين على وجه الخصوص.

ونؤكد هذا الذي قلناه بما يلي:

---

(١) حرب الخليج الثالثة... وتداعياتها الخطرة عبد العزيز كامل (مجلة البيان العدد ١٨٠) (ص٦٨)، شعبان ١٤٢٣، نوفمبر ٢٠٠٢.

(٢) انظر: الموافقات ٢/ ٣٢٢ وإعلام الموقعين ٣/ ٣ وقواعد الأحكام وغيرها من كتب الأصول والقواعد والمقاصد.

١- أن الحرب على العراق حرب لها جذور عقدية ضاربة في التربة الفكرية والتاريخية لصهاينة اليهود والنصارى.

وكراهية العراق وبغض العراقيين جزء من عقيدة أهل الكتاب، وعداء كفار بني إسرائيل من النصارى للعراق وأهله؛ لا يقل عن عداء كفار بني إسرائيل من اليهود؛ لأن كلا منهما يدين بالتوراة التي تدين العراقيين بالإجرام في حق «الشعب المختار» قبل مجيء صدام حسين بأكثر من أربعة آلاف عام.

فاسم (بابل) ذكر في التوراة أكثر من مائتي مرة على أنها مدينة الإثم والفجور والشرور، والبابليون في غرب العراق بقيادة (بختنصر) هم الذين اجتاحوا بلاد بني إسرائيل فخربوها ودمروها وساؤوا وجوه أهلها، وسبوهم سبيا جماعيا في عام (٥٨٦) قبل الميلاد، فيما عرف تاريخيا بمرحلة (السبي البابلي)، ولئن كان البابليون قد اشتهروا في تاريخ بين إسرائيل بارتكاب هذه الفظائع فإن الآشوريين سبقوا إلى ذلك بقيادة (سرجون) في شمال شرق العراق فنفوا الإسرائيليين نفيا جماعيا في عام (٧٢٠) قبل الميلاد.

لذلك جاء في العهد القديم:

وكان إلى كلام الرب قائلا: وأنت يا ابن آدم، عين لنفسك طريقين لمجيء سيف ملك بابل، من أرض واحدة تخرج الاثنتان[1].

٢- أن هذه الخلفية العقدية ألقت بظلالها على السياسة الأمريكية خاصة في عهد جورج بوش الأب وفي عهد ابنه جورج بوش الابن، وهذا الاتجاه العقدي في السياسة الأمريكية الإسرائيلية في غاية الظهور، ويعرفه الكافة من ساكني الكوكب الأرضي، ومن المظاهر الدالة على هذا أن العراق تشهد في أعقاب الحرب الأخيرة نشاطا تنصيريا

(١) سفر حزقيال: (١٢/ ١٨-١٩).

من منظمات بروتستانتية، قامت بممارسة هذا النشاط تحت غطاء إنساني، ولقد ذكرت صحيفة (ديلي تلغراف) أن هذه المنظمات قامت بتوزيع نحو مليون نسخة من الإنجيل باللغة العربية [(١)].

كما ذكرت النيوزويك أن قسيسا مرافقا لكتيبة أمريكية ردد مع الجنود صلاة قصيرة قبل الهجوم على منزل عراقي بعد منتصف الليل، تقول هذه الصلاة : «يا رب إن هناك أشخاصا، أشرارا في هذا المكان ساعدنا على قتالهم»[(٢)].

ولقد دعا الحاخامان الأكبران في دولة الكيان اليهودي، ومجلس حاخامات المستوطنات إلى إقامة الصلوات يوم الأربعاء ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٣م، من أجل سلامة جنود التحالف الذين يحاربون في العراق، وقد اشترك في تلك الصلوات السفيران الأمريكي والإنكليزي[(٣)].

ومن أكبر الأدلة على ذلك تلك الكلمة التي أطلقها جورج بوش واصفا الحرب على العراق بأنها حرب صليبية، تلك الكلمة التي حاول بعد ذلك أن يخرج منها بتبريرات كانت أشد سماجة من وجهه الكالح الذي يخفي وحشية عارمة خلف جلدة بشرية باسمة.

وقد كتب هوارد فاينما مقالا في صحيفة النيوزويك بعنوان: «بوش والرب».

وقد جاء فيه : «إن جورج بوش الابن قد بنى حياته المهنية من خلال نسيج علاقات مع رجال دين كانوا يشكلون حينذاك الحركة الإنجيلية الصاعدة في الحياة السياسية، واليوم يمثلون قلب الحزب الجمهوري.. من هذا المنطلق فإن تصرفات بوش الابن تنبع من هذه البؤرة .. وعندما رشح بوش نفسه للمنافسة على الرئاسة الأمريكية عام ١٩٩٩م

(١) الـ(ديلي تلغراف) (٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٣).

(٢) النيوزويك (١٨/ ١١/ ٢٠٠٣).

(٣) انظر مقال فهمي هويدي (إسرائيل في قلب الحرب)، الوطن الكويتية، ٢٨من المحرم ١٤٢٤هـ ١من ابريل ٢٠٠٣م.

جمع كبار القساوسة في قصره لينال بركتهم، وأخبرهم بأنه تمت دعوته لينشد منصبا أرفع، ويقول العاملون في البيت الأبيض إن الأجواء المخيمة على القصر الرئاسي تتسم بجو من الصلاة، ولطالما كانت مجموعة دراسة الكتاب المقدس موجودة في البيت الأبيض ... ويفكر بوش في سياسة خارجية تستند إلى الإيمان، لكنها من النوع القادر على تفجير الوضع، يفكر في حرب محتملة باسم الحرية المدنية، بما في ذلك الحرية الدينية، في القلب القديم للإسلام العربي (أي الجزيرة العربية).. لكن المبشرين الإنجيليين لا يخفون رغبتهم في تحويل المسلمين إلى المسيحية ولا سيما في بغداد، وإذا كان أحد أهداف إطاحة صدام منح شعب مقموع حرية العبادة ؛ فكيف للرئيس أن يعارضه في ذلك؟! ... إن الرئيس الأمريكي بوش يغذي نفسه يوميا بهذه الأفكار، وخاصة التي تقرر أن صدامًا شرير بالمعنى المسيحي الذي يراه.. ولهذا قال القس الأمريكي فريتس ريتسش : «لم يحدث في التاريخ أن كانت أمريكا مسيحية سياسيا وبشكل علني مثل ما هي اليوم، إن تقديم بوش تسويغات دينية لحربة على العراق لهو أمر مقلق، بل مرعب لكثيرين»[١].

٣- أن العدوان العراقي على الكويت كان مصنوعا ليكون ذريعة للتدخل الأمريكي.

وكل الدلائل تشير إلى أنه كان هناك دور غربي مباشر في توريط العراق في صراعات مع جيرانه جميعا، سوى دولة اليهود وحماتها، ولم يكن هذا التوريط بداهة بعيدا عن بطانة السوء التي اتخذها النظام البعثي العلماني الذي التقط طعم المؤامرة بكل غباء وغرور[٢].

ولقد كان الرئيس العراقي قد استدعى السفيرة الأمريكية في بغداد في ٢٥/ ٧/ ١٩٩٠م، أي قبل الغزو، وفاتحها في موضع المشكلات المتفاقمة بين العراق

---

(١) النيوزويك ١١/ ٣/ ٢٠٠٣م.

(٢) حرب الخليج الثالثة .. وتداعياتها الخطرة عبد العزيز كامل مجلة البيان العدد ١٨٠ (ص٦٨)، شعبان ١٤٢٣، نوفمبر ٢٠٠٢.

والكويت بسبب ضخ الكويت كميات من النفط تفوق ما تسمح به منظمة أويك؛ مما أدى إلى انخفاض سعر النفط، وبسبب قيام الكويت باستغلال نفط حقل الرميلة لصالحها دون العراق، فأجابت السفيرة بأن بلادها لن تتدخل بين الجيران العرب، باعتبار أن هذا شأن عربي داخلي، فاعتبر صدام هذا ضوءاً أخضرًا لضم الكويت!(١).

ولقد شهد بهذا التخطيط المسبق أحد رجال الغرب الكافر، فقد أدلى هانز بليكس كبير مفتشي الأسلحة التابعين للأمم المتحدة في تصريح له لصحيفة «البايس» الإسبانية قال فيه: «إن من المؤكد أن الحرب على العراق تم التخطيط لها مسبقا منذ زمن طويل، لذلك كان موقف الولايات المتحدة حيال المفتشين يثير الشكوك في بعض الأحيان، وأن مسألة أسلحة الدمار الشامل العراقية جاءت في المرتبة الرابعة لدى الولايات المتحدة وبريطانيا على لائحة أسباب الحرب، وبودي أن أعرف حقا إذا كانوا سيعثرون عليها، إن ما ذكر بخصوص عقود مفترضة أبرمها العراق لشراء اليورانيوم المخصب من النيجر كان تضليلًا فاضحًا»(٢).

وهذا التخطيط المسبق الذي ورط المنطقة في حرب طاحنة، أفضت إلى تدخل أجنبي، يدل على أن العدو الأمريكي الغربي يضع نصب عينيه مصالحه التي لا تكون إلا على حساب الأمة الإسلامية.

٤- أن المصالح التي حققتها أمريكا وإسرائيل من هذه الحرب، على حساب الأمة الإسلامية والقضية الإسلامية كانت موضوعة بالحسبان قبل قيام هذه الحروب بزمن طويل، فلقد: جاء في مقال نشر في صحيفة كيفونيم اليهودية بتاريخ ١٤ من فبراير عام

---

(١) حرب الخليج الثالثة .. وتداعياتها الخطرة عبد العزيز كامل مجلة البيان العدد ١٨٠ (ص٦٨)، شعبان ١٤٢٣، نوفمبر ٢٠٠٢.

(٢) صحيفة القبس ٨ صفر ١٤٢٤هـ الموافق ١٥٤/ ٢٠٠٣م.

١٩٨٢م: (وأما العراق فهو غني بالبترول، وفريسة لصراعات داخلية، وسيكون تفككه أهم بالنسبة لنا من تحلل سورية ؛ لأن العراق يمثل على الأجل القصير أخطر تهديد لإسرائيل، وقيام حرب سورية عراقية سيساعد على تحطيم العراق داخليا قبل أن يصبح قادرا على الانطلاق في نزاع كبير ضدنا)(١).

ولقد صرح مسئولون كبار في الكيان الصهيوني بما حققته الحرب من مصالح، قال شفتاي شفيط (رئيس الموساد السابق) بأنه يتوقع أن يسود العالم العربي مناخ ثقافي مغاير، يعطي للجناح الرامي إلى التطبيع مع إسرائيل قوة دفع جديدة، تمكنهم من الدعوة إلى مراعاة متغيرات الموقف والواقعية في التعامل مع الأوضاع المستجدة(٢).

وقال شاؤول موفاز، وزير الدفاع في الكيان اليهودي، في محاضرة له في مركز «حرتسلي، متعدد الاتجاه» وهو أهم وأعرق مركز في دولة الكيان اليهودي: «إن النصر في الحرب يعني إخراج العراق من دائرة العداء لإسرائيل، والضغط على سوريا لإخراج المنظمات الفلسطينية من دمشق ولوقف حمايتها لحزب الله في لبنان، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تخفيف مصادر رفد المقاومة الفلسطينية في الضفة والقطاع»(٣).

٥- ولا يخفى أن التدخل الأمريكي والغربي مكن للكفار في ديار المسلمين وجعل لهم فيها قواعد عسكرية تهدد أمن المسلمين وتمكن لأمن إسرائيل، وتبقى ذريعة

---

(١) ماذا بعد موقعة الخليج؟ ! محمد محمد بدري (مجلية البيان العدد ٣٥، (ص٥٨) جمادي الآخر ١٤١١، يناير ١٩٩١.

(٢) انظر مقال فهمي هويدي (إسرائيل في قلب الحرب) الوطن الكويتية ٢٨ من المحرم ١٤٢٤هـ ١ من ابريل ٢٠٠٣م.

(٣) اجتياح النجمة والصليب لربوع العراق الخصيب تداخل المسارات في حرب الأديان والحضارات، د. سامي محمد صالح الدالال (مجلة البيان العدد ١٨٧) (ص٥٤)، ربيع الأول ١٤٢٤هـ مايو ٢٠٠٣.

للتدخل في شئون المسلمين الخاصة، وهذه أعظم المفاسد التي حلت بالأمة الإسلامية، والتي تطيش في ميزانها المصالح المزعومة حتى لو تحققت .

رابعا: السوابق التاريخية للأمة الإسلامية تؤكد أن موقف الأمة حيال هذا الأمر في غاية الشدة؛ لهذا كان كل من يلجأ إلى أعداء الأمة يتهم في التاريخ الإسلامي بالخيانة والعمالة، وكان موقف العلماء شديدا تجاه كل من يحاول ذلك؛ ولهذا أنكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على الملك الصالح إسماعيل عندما استعان بالإفرنج على الملك الصالح نجم الدين أيوب، فترك الدعاء له في الخطبة واستبدله بدعاء آخر وهو: «اللهم أبرم لهذه الأمر أمرا رشيدا يعز فيه وليك ويذل فيه عدوك، ويعمل فيه بطاعتك وينهي فيه عن معصيتك» ووقف إلى جانبه في ذلك أبو عمرو بن الحاجب المالكي فغضب السلطان منهما، وخرجا إلى الديار المصرية في حدود سنة تسع وثلاثين وستمائة، فتلقاهما سلطانها الملك الصالح نجم الدين أيوب (١).

خامسا: هناك موانع عقدية تحول دون استعانة المسلمين بالدول الكافرة المحاددة والمشاققة لدين الله ﷻ، خاصة إذا عرفت هذه الدول بحقدها على الإسلام والمسلمين، من هذه الموانع: عقيدة الولاء والبراء التي تحجز المسلمين عن الركون إلى الكافرين وعن اتخاذهم بطانة وعن مناصرتهم أو الاستنصار بهم وعن مودتهم وتقريبهم :

قال تعالى : ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥١ ﴾[المائدة : ٥١].

وقال جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ﴾[الممتحنة : ١].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٨٠-٨١).

وقال سبحانه: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ﴾[آل عمران : ٢٨].

وقال : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ﴾[آل عمران : ١١٨].

وقال: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[هود : ١١٣].

وقال: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ﴾[المجادلة : ٢٢].

وأخيرًا..

ومما تقدم يتضح لنا أن حكم الاستعانة بالدول الكافرة على حرب المسلمين هو التحريم.

والله أعلم.

الفصل الرابع

حكم الشرع في دخول دولة إسلامية في حلف عسكري مع دولة أخرى

المبحث الأول

التعريف بالحلف وإعطاء نبذة عن الأحلاف قديما وحديثا

الحِلْف لغة: العهد[1]، يقال: حالف فلان فلانًا إذا عاهده وعاقده، وتحالفوا: تعاهدوا[2]، والحليف المعاهد[3]، ويقال: حالف فلان فلانًا فهو حليفه وبينهما حلف لأنهما تحالفا الأيمان أن يكون أمرهما واحدًا بالوفاء[4]، ومعناه: المعاقدة والمعاهدة على التناصر والتساعد والاتفاق[5]، وأصل الحلف أنهم كانوا يتعاقدون ويتحالفون على نصر بعضهم بعضا ويضعون أيديهم في جفنة فيها طيب أو غيره[6].

والحِلف في الشرع لا يبعد معناه عن معنى الحلف في اللغة، فهو: «المعاهدة على

---

(١) فتح الباري (٤/ ٤٧٣).

(٢) المعجم الوسيط (ص١٩٢).

(٣) المصباح المنير (ص٩١).

(٤) لسان العرب (٢/ ٥٥٤).

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ٤٠٤).

(٦) فتح الباري (١/ ١٠٧).

التناصر والتساعد والاتفاق»[١].

وفي علم السياسية: «الأحلاف معاهدات تحالف ذات طابع عسكري تبرم بين دولتين أو أكثر للتعاون في تنظيم دفاع مشترك بينهما»[٢].

وفي القانون الدولي: «الحلف في القانون الدولي والعلاقات الدولية هو علاقة تعاقدية بين دولتين أو أكثر يتعهد بموجبها الرفقاء المعنيون بالمساعدة المتبادلة في حالة الحرب»[٣].

الأحلاف قبل الإسلام:

عرف العرب قبل الإسلام التحالفات، وكان التحالف يقع بينهم على أنواع فمنه تحالف الأفراد، ومنه تحالف القبائل.

فأما بين الأفراد فقد كان أهل الجاهلية يعاقد الرجل منهم الآخر فيقول: «دمي دمك، وهدمي هدمك، وثأري ثأرك، وحربي حربك، وسلمي سلمك، وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، وتعقل عني وأعقل عنك» فإذا قبل الآخر نفذ بينهما هذا التحالف. وكان المتحالفان يتناصران في كل شيء، فيمنع الرجل حليفه وإن كان ظالما، ويقوم دونه، ويدفع عنه بكل ممكن، حتى يمنع الحقوق وينتصر به الظالم في الظلم والفساد والعناد.

ومن التحالفات التي وقعت بين القبائل ما رواه ابن هشام وغيره: «أن بني عبد مناف بن قصي: عبد شمس وهاشمًا والمطلب ونوفلًا أجمعوا على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبد الدار بن قصي مما كان قصي جعل إلى عبد الدار من الحجابة واللواء والسقاية والرفادة ورأوا أنهم أولى بذلك منهم لشرفهم عليهم وفضلهم في قومهم؛ فتفرقت عند

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٤٠٤)، وانظر فيض القدير (٣/ ٨٠)

(٢) القاموس السياسي: أحمد عطية الله (ص٢٧-٢٨).

(٣) الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري (ص٧).

ذلك قريش، فكانت طائفة مع بني عبد مناف على رأيهم يرون أنهم أحق به من بني عبد الدار لمكانهم في قومهم، وكانت طائفة مع بني عبد الدار يرون أن لا ينزع منهم ما كان قصي جعل إليهم، فكان صاحب أمر بني عبد مناف عبد شمس بن عبد مناف وذلك أنه كان أسن بني عبد مناف وكان صاحب أمر بني عبد الدار عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار. فكان بنو أسد بن عبد العزى بن قصي، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تيم بن مرة بن كعب، وبنو الحارث بن فهر بن مالك بن النضر، مع بني عبد مناف. وكان بنو مخزوم بن يقظة بن مرة، وبنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب، وبنو جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب، وبنو عدي بن كعب، مع بني عبد الدار وخرجت عامر بن لؤي ومحارب بن فهر، فلم يكونوا مع واحد من الفريقين. فعقد كل قوم على أمرهم حلفًا مؤكدًا على أن لا يتخاذلوا، ولا يسلم بعضهم بعضًا ما بل بحر صوفة»[(١)].

ومن ذلك ما رواه ابن سعد في الطبقات: «عن عبد الله بن عروة بن الزبير عن أبيه قال: سمعت حكيم بن حزام يقول: كان حلف الفضول منصرف قريش من الفجار، ورسول الله ﷺ، يومئذ ابن عشرين سنة قال: قال محمد بن عمر: وأخبرني غير الضحاك قال: كان الفجار في شوال وهذا الحلف في ذي القعدة، وكان أشرف حلف كان قط، وأول من دعا إليه الزبير بن عبد المطلب، فاجتمعت بنو هاشم وزهرة وتيم في دار عبد الله بن جدعان، فصنع لهم طعامًا فتعاقدوا وتعاهدوا بالله : لنكونن مع المظلوم حتى يؤدى إليه حقه ما بل بحر صوفة، وفي التآسي في المعاش، فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول»[(٢)].

---

(١) سيرة ابن هشام (١/ ٢٦٢-٢٦٣).

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ١٢٨-١٢٩).

نبذة عن التحالفات المعاصرة:

جرت في الحياة المعاصرة تحالفات عسكرية متنوعة، فمنها تحالفات عسكرية بين دول غير إسلامية، ومنها تحالفات عسكرية بين دول إسلامية، ومنها تحالفات عسكرية شاركت فيها دول إسلامية مع دول غير إسلامية.

ومن أشهر التحالفات العسكرية المعاصرة ما يلي:

١- حلف شمال الأطلسي:

يرى البعض أن التكتل الأطلسي «حلف معاهدة شمال الأطلسي»، كان موجودا فعلا قبل عقد الحلف رسميا، وأن وجوده يرجع إلى التحالف الذي ربط كلا من إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية قبل الحرب العالمية الأولى، وتمتد جذوره إلى التراث المشترك بين أوروبا وأمريكا[1].

وحين اشتدت الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي وازداد النفوذ السوفيتي في أوروبا، رأت كل من فرنسا وإنجلترا وبلجيكا وهولندة واللوكسمبورغ أن مصالحها تقتضي أن تتحالف عسكريا، وقد كان ذلك في ميثاق بروكسل المبرم في ١٧ آذار مارس ١٩٤٨، ولكن سرعان ما تبين أن تلك الدول غير قادرة بمفردها على الوقوف في وجه ما اعتبر توسعا سوفيتيا في الغرب دون مساعدة الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تبنى السناتور الأمريكي فاندبرج فكرة انضمام بلاده إلى هذا التحالف على أساس المساعدة المتبادلة بينها وبين الدول سالفة الذكر، وتقدم بتوصية رسمية في هذا الاتجاه إلى مجلس الشيوخ الأمريكي في شهر حزيران (يونيو ١٩٤٨)، وأعقب ذلك بدء مرحلة من التشاور والمفاوضات بين الحكومة الأمريكية وحكومات الدول الأخرى في منطقة شمال

---

(١) المدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود خيري عيسى (ص٧١٢)، ط٣.

الأطلسي، وانتهت هذه المفاوضات بإبرام معاهدة حلف شمال الأطلسي التي وقعتها في واشنطن في اليوم الرابع من نيسان (أبريل ١٩٤٩) ووافق عليها مجلس الشيوخ الأمريكي بأغلبية ٨٢ صوتا ضد ١٣ صوتا. وتبع ذلك إجراء التصديق عليها من قبل الرئيس الأمريكي في ٢٥ تموز يوليه ١٩٤٩، ومن قبل الدول المؤسسة الإحدى عشرة وبذا أصبحت المعاهدة سارية المفعول اعتبارا من ٢٤ آب أغسطس ١٩٤٩.

والدول الأعضاء في حلف الأطلسي هي: بلجيكا، كندا، فرنسا، أيسلندة، إيطاليا، اللوكسمبورغ، هولندة، النوريج، البرتغال، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة، (وهي الدول المؤسسة)، وقد انضمت كل من اليونان وتركيا للحلف اعتبارا من عام ١٩٥٢، وفي عام ١٩٥٥، وبعد أخذ ورد طويلين أصبحت جمهورية ألمانيا الاتحادية (ألمانية الغربية) عضوا عاملا في الحلف بمقتضى اتفاقات باريس في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٥٤[١].

٢- حلف وارسو: حلف وارسو أو ما يعرف رسميا باسم معاهدة الصداقة والتعاون والمساعدة المتبادلة «هو المنظمة التي تقابل حلف شمال الأطلسي في الكتلة الغربية».

وقد ظهر الحلف إلى حيز الوجود في أيار مايو ١٩٥٥ أي بعد حلف الأطلسي بست سنوات، فهو والحالة هذه ليس كما قد يتوهم ردة فعل سوفيتية مباشرة لحلف الكتلة الغربية، لكنه بالتأكيد جاء ردًا مباشرًا لما سمى «بحلف الأطلسي الجديد» الذي ضم ألمانيا الغربية، فقد جاءت معاهدته بعد تسعة أيام فقط من تدشين اتحاد أوروبا الغربية الذي جعل من ألمانيا الاتحادية دولة ذات سيادة وقرر قبولها عضوا عاملا في حلف الأطلسي.

أما الدول الأعضاء في حلف وارسو فهي: ألبانيا، بلغاريا، تشيكوسلوفاكيا، جمهورية ألمانيا الديمقراطية، المجر، بولندا، رومانيا، واتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية[٢].

---

(١) نقلا عن: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري سلسلة عالم المعرفة رقم ٧.
(٢) الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري سلسلة عالم المعرفة رقم ٧

٣- حلف المعاهدة المركزية أو حلف بغداد سابقا: يمكن تحديد بداية حلف بغداد الذي أصبح يعرف فيما بعد بحلف المعاهدة المركزية في الرابع والعشرين من شباط (فبراير ١٩٥٥) وذلك عندما عقدت تركيا والعراق ميثاقا دفاعيا بينهما، وبموجب المادة الخامسة من هذا الميثاق ترك باب العضوية مفتوحا أمام الدول الأخرى التي ترغب في الانضمام إليها والتي يعنيها الدفاع عن السلم والأمن في منطقة الشرق الأوسط من الخطر الشيوعي!

وقد تلي عقد هذا الميثاق انضمام بريطانيا إليه في نسيان عام ١٩٥٥، وأعقب ذلك انضمام الباكستان في تموز يوليو ١٩٥٥ وإيران في تشرين الثاني نوفمبر ١٩٥٥، ، وأصبح هذا التحالف معروفًا بحلف بغداد، وقد فشلت مساعي نوري السعيد رئيس وزراء العراق آنذاك بإقناع عدد من الدول العربية وفي مقدمتها مصر وسورية بالانضمام إلى الحلف لقناعة هذه الدول الصحيحة بأن مصدر الخطر الحقيقي على المنطقة يتأتى من إسرائيل وحلفائها الذين يقفون وراء الحلف وليس من الاتحاد السوفيتي الذي كان قد بدأ يصبح المزود الوحيد للدول العربية المواجهة لإسرائيل بالسلاح والعتاد، والذي أقيم الحلف واقعيا لمواجهته دون سواه.

لم تنضم حكومة الولايات المتحدة إلى الحلف بصورة كاملة رغم أن دورها في التحريض على إنشائه أوضح من أن يشرح وإنما قصرت مشاركتها على الانضمام إلى عضوية لجنة مكافحة النشاط الهدام، وكذلك اللجنتين الاقتصادية والعسكرية التابعتين للحلف، وقد استمر ذلك حتى عام ١٩٥٩.

وبعد ثورة العراق أصحبت أمريكا عضوا عاملا كامل العضوية في هذا الحلف الذي وصفته بأنه كان تطورا طبيعيا من شأنه أن يدعم السلام والاستقرار وأحوال الرفاهية العامة في منطقة الشرق الأوسط، كما أكدت أن الحلف لا يمكن النظر إليه على

أنه أداة للعدوان أو أنه موجه ضد أمن أية دولة من الدول.

ويرى بعضهم وبحق أن الدوافع التي أملت على الدول الغربية أن تتبنى هذا المشروع ترتبط بالقيمة الإستراتيجية الهائلة لمنطقة الشرق الأوسط من الناحية العسكرية باعتباره متاخما للاتحاد السوفيتي، ومن الناحية الاقتصادية باعتباره مركز أكبر احتياطات معروفة من البترول في العالم: والواقع، أن الدول الغربية نفسها لم تحاول أن تخفي هذه الحقيقة رغم أن المبررات الظاهرة التي أعلنت من وراء قيام هذا الحلف كانت الدفاع عن أمن المنطقة ضد أي تهديد قد تتعرض له.

والدول الأعضاء في حلف المعاهدة المركزية هي: إيران، الباكستان، تركيا، المملكة المتحدة، وإضافة لذلك فإن الولايات المتحدة على أساس اتفاقات ثنائية مع الدول الثلاث الأولى أضحت عضوًا عاملًا فيه، كما أشرنا، اعتبارًا من عام ١٩٥٩، أما العراق الذي كان عضوًا مؤسسًا في الحلف فقد انسحب رسميًا منه عقيب ثورة عام ١٩٥٨ الوطنية وذلك بتاريخ ٢٤ آذار مارس ١٩٥٩، و يمكن القول أن حلف المعاهدة المركزية بشكله الحالي ليس له أي وجود محسوس في المنطقة الشرق أوسطية، وقد تحول في مظهره الغالب من حلف عسكري إلى أداة للتنسيق والتشاور السياسي بين الدول الأطراف فيه، ويرجع ذلك في رأي بعض الكتاب إلى أن الأحلاف العسكرية قد فقدت بوجه عام فعاليتها الإستراتيجية(١).

٤- الحلف العربي، الذي يسمى باتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي: بعد الجولة الأولى للحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٤٨ والهزيمة التي منيت بها الدول العربية فيها استشعر المسئولون العرب خطورة النقص الكبير في نظرية الأمن الجماعي

---

(١) التكتلات الدولية الإقليمية ودول عدم الانحياز، إسماعيل صبري مقلد (ص٤٢٠-٤٢٣).

العربي فكان أن أبرمت الدول العربية في السابع عشر من حزيران يونيو ١٩٥٠، ما يعرف باتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي لدول الجامعة العربية التي أنشأت بشيء من التفصيل ما يمكن اصطلاحا تسميته الحلف العربي، وقد اعتبر قائما فعلا اعتبارا من آب أغسطس ١٩٥٢.

أما الدول الأعضاء في الحلف العربي فهي الدول العربية الأعضاء في الجامعة التي وقعت على اتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي أو انضمت إليها على النحو التالي: سوريا (٣١/ ١٠/ ١٩٥١)، مصر (٢٢/ ١١/ ١٩٥١)، الأردن (٣١/ ٣/ ١٩٥٢)، العراق (٧/ ٧/ ١٩٥٢)، السعودية (١٩/ ٨/ ١٩٥٢)، لبنان (٢٤/ ١٢/ ١٩٥٢)، اليمن (١١/ ١٠/ ١٩٥٣)، المغرب(١٣/ ٦/ ١٩٦١)، الكويت (١٢/ ٨/ ١٩٦١)، تونس (١١/ ٩/ ١٩٦٤)، الجزائر (٩/ ١١/ ١٩٦٤)، السودان (١١/ ٩/ ١٩٦٤)، ليبيا (١١/ ٩/ ١٩٦٤)، البحرين (١٤/ ١١/ ١٩٧١)، قطر(١٤/ ١١/ ١٩٧١)، اليمين الديمقراطية الشعبية (٢٣/ ١١/ ١٩٧١)، الصومال(٢٠/ ٥/ ١٩٧٤)(١).

وقد جاء في المادة السادسة من هذا الميثاق ما يلي: «إذا وقع اعتداء من دولة على دولة من أعضاء الجامعة أو خشي وقوعه فللدولة المعتدي عليها أو المهددة بالاعتداء أن تطلب دعوة المجلس مجلس الجامعة للانعقاد فورًا، ويقرر المجلس التدابير اللازمة لدفع هذا الاعتداء».

هذا النص كما نلاحظ قاصر على إجراءات الدعوة وانعقاد مجلس الجامعة، فلا هو يعرف العدوان أو المقصود بالتهديد به، ولا يذكر ماهية الإجراءات التي يمكن له إذا انعقد أن يتخذها، كما أن اشتراط الإجماع في قرارات المجلس عقبة لا تخفى في مجال

---

(١) الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية ، د. محمد عزيز شكري سلسلة عالم المعرفة رقم ٧.

فعاليته، وفوق هذا وذاك فالميثاق لا يلزم الدول الأعضاء بتقديم المساعدة مباشرة للدولة ضحية العدوان وإن كان لا يحول دونه[1].

٥- المنظمات الإسلامية: قامت في القرن العشرين منظمات إسلامية لم تكن أحلافا عسكرية بالمعنى الحرفي للأحلاف العسكرية، ولم تتضمن تعاهدًا صريحًا على الدفاع المشترك، ولكنها قامت على أثر الهزائم التي منيت بها الأمة الإسلامية؛ لذا أحببت أن أذكرها هنا؛ بغرض الإشارة إلى إمكانية قيام مثل هذه المنظمات على أساس التصريح بالدفاع المشترك.

ويمكننا في هذا المجال أن نذكر أهم المنظمات الدولية الإسلامية في القرن العشرين.

١- المؤتمر العالمي الإسلامي: وقد عقد أول اجتماع له في مكة المكرمة عام ١٩٢٦ ميلادية برعاية مصر والسعودية ومسلمين من شبه القارة الهندية، ومن بين الاجتماعات الأخرى له اجتماع القدس عام ١٩٣١، واجتماعا كراتشي لعامي ١٩٤٩، ١٩٥١، واجتماع بغداد لعام ١٩٦٢، وللمؤتمر لجنة مهمتها معالجة الشئون الثقافية والإدارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

٢- ندوة المؤتمر الإسلامي: تشكلت هذه الندوة في اجتماع عقد في القدس عام ١٩٥٣، وقد عقدت الندوة منذ ذلك الحين اجتماعات عدة: في دمشق عام ١٩٥٦، وفي القدس عامي ١٩٦٠، و١٩٦١ وقد حضر هذه الاجتماعات مسلمون من البلاد العربية وغير العربية.

٣- المؤتمر الإسلامي العام: كان الرئيس المصري محمد أنور السادات أول أمين عام لهذا المؤتمر الذي تكون عام ١٩٥٥، ويخصص المؤتمر بعثات دراسية للمسلمين الأجانب للدراسة في الجامعات المصرية، كما يوفد علماء مسلمين إلى الخارج، وقد أنشأ

---

(١) الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية ، د. محمد عزيز شكري سلسلة عالم المعرفة رقم ٧.

المؤتمر عددا من المراكز الإسلامية في البلدان الأجنبية من أبرزها مركز مقديشو، كما رعى المؤتمر اجتماعًا للعلماء المسلمين عقد في القاهرة عام ١٩٦٦.

٤- رابطة العالم الإسلامي: أنشئت هذه الرابطة بقرار من المؤتمر الإسلامي الذي عقد في مكة عام ١٩٦٢، وتهدف الرابطة إلى الترويج لتعاليم الإسلام ودحض الإثم ونشر التوجيه الحنيف، وبحلول عام ١٩٦٦ كان في الرابطة ممثلون ليس من البلدان العربية وحدها بل من باكستان والهند ونيجيريا وإندونيسيا وتركيا وأفغانستان والفلبين والسنغال، وقد أخذت الرابطة على عاتقها عددا من النشاطات من بينها مشروع لإنشاء مصرف إسلامي وإقامة محطة إذاعة صوت الإسلام التي تبث براجها بعدد من اللغات السائدة في أفريقيا وآسيا وأوروبا بالإضافة لإصدار جريدة أخبار العالم الإسلامي.

٥- الاتحاد الإسلامي العالمي: يعمل هذا الاتحاد الذي تأسس في باريس على تحقيق مجموعة من الأهداف هي مساعدة المحتاج ونشر معارف الحاضرة الإسلامية والدفاع عن المجتمع الإسلامي وتنظيم العبادات الإسلامية.

٦- المنظمة الإسلامية الدولية: وقد أنشئت عام ١٩٧٠ في الاجتماع الأول للمنظمات الإسلامية الأفريقية الآسيوية الذي عقد في باندونغ، كل هذه المنظمات خاصة أو شبه رسمية، أما على مستوى الدول والحكومات فقد بدأت الدعوة لإقامة تجمع إسلامي دولي في منتصف الستينات وكانت المملكة العربية السعودية من أوائل الداعين لها، وقد اصطدمت الفكرة أول الأمر عارضة عنيفة من بعض الدول العربية بحجة أن وراءها محاولات غربية لإحياء فكرة الأحلاف المناوئة لسياسات هذه الدول، وقد لعبت الانقسامات التي شهدتها الساحة العربية في تلك الفترة دورها في تباين مواقف إزاء هذه الفكرة[1].

---

(١) ملف السبعينيات : العالم الإسلامي دليل موجز حقائق وأرقام (ص٢٢)، وما بعدها.نقلا عن الأحلاف والتكتلات.

ولم تكن هذه المنظمات لتجمع شتات الأمة؛ لأنها كانت منظمات ضعيفة.

لكن الهزيمة المرة التي ابتليت بها أمتنا العربية عام ١٩٦٧ والمحاولات الدبلوماسية للمسئولين العرب للحصول على تأييد أكبر قطاع ممكن من الرأي العام الحكومي والشعبي في العالم ضد المحتل الإسرائيلي جعل معظم القادة المعارضين سابقا يغيرون مواقفهم تدريجيا ويشاركون في ترجمة فكرة التجمع الإسلامي إلى ما يعرف حاليا بميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي.

وقد اشترك في إقرار الميثاق ثلاثون دولة إسلامية هي:

١- أفغانستان.	٢- الجزيرة	٣- دولة الإمارات العربية المتحدة.
٤- البحرين.	٥- تشاد	٦- مصر العربية.
٧- غينيا.	٨- إندونيسيا.	٩- غيران.
١٠- الأردن.	١١- الكويت.	١٢- لبنان.
١٣- ليبيا.	١٤- ماليزيا.	١٥- مالي.
١٦- موريتانيا.	١٧- المغرب.	١٨- النيجر.
١٩- عمان.	٢٠- باكستان.	٢١- قطر.
٢٢- المملكة العربية السعودية.	٢٣- السنغال.	٢٤- سيراليون.
٢٥- الصومال.	٢٦- السودان.	٢٧- سورية.
٢٨- تونس.	٢٩- تركيا.	٣٠- اليمن.

وقد صدقت السلطات المختصة في ٢٣ دولة من هذه الدول على هذا الميثاق حتى نهاية ١٩٧٣، كما طلبت دول أخرى الانضمام إليه منها ناميبيا، والكمرون وأوغندة وفولتا العليا وجابون وغينيا.

أما أهداف هذه المنظمة فقد حددتها المادة الثانية من الميثاق على النحو التالي:

١- تعزيز التضامن الإسلامي بين الدول الأعضاء.

٢- دعم التعاون بين الدول الأعضاء في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعملية وفي المجالات الحيوية الأخرى والتشاور بين الدول الأعضاء في المنظمات الدولية.

٣- العمل على محو التفرقة العنصرية والقضاء على الاستعمار في جميع أشكاله.

٤- اتخاذ التدابير اللازمة لدعم السلام والأمن الدولي القائم على العدل.

٥- تنسيق العمل من أجل الحفاظ على سلامة الأماكن المقدسة وتحريرها ودعم كفاح الشعب الفلسطيني ومساعدته على استرجاع حقوقه وتحرير أراضيه.

٦- دعم كفاح جميع الشعوب الإسلامية في سبيل المحافظة على كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية.

٧- إيجاد المناخ لتعزيز التعاون والتفاهم بين الدول الأعضاء والدول الأخرى وتعمل الدول الأعضاء في سبيل تحقيق الأهداف السابقة وفق المبادئ التالية:

١- المساواة التامة بين الدول الأعضاء.

٢- احترام حق تقرير المصير وعدم التدخل في الشئون الداخلية للدول الأعضاء.

٣- احترام سيادة وحدة أراضي كل دولة عضو واستقلالها.

٤- حل ما قد ينشأ من منازعات فيما بينها بحلول سلمية كالمفاوضة أو الوساطة أو التوفيق أو التحكيم.

٥- امتناع الدول الأعضاء عن استخدام القوة في علاقاتها أو التهديد باستعمالها ضد وحدة الأراضي وسلامتها.

المبحث الثاني

تكييف النازلة

في ضوء المسائل التي بحثها الفقهاء

أولا: لا خلاف بين الفقهاء في أن التحالف بين أفراد المسلمين إذا كان على أن ينصر كل من الطرفين الآخر على الخير والشر، وعلى الحق والباطل، أو على أن يرث كل منهما الآخر دون ذوي قرابته، فإن ذلك الحلف يكون باطلا، ووجه ذلك أنه لا يجوز التناصر على الباطل، ولا على ما حرمه الله تعالى لقول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[المائدة: ٢].

ولقول النبي ﷺ: « انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا ؟ قَالَ: تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ »[(١)]

وكذا ورد في الميراث الآيات الكريمة التي حددت نصيب كل وارث، وقد قال تعالى في آيات المواريث: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾﴾[النساء: ١١]؛ فمن جعل ميراثه لمن والاه وعاقده دون من جعل الله تعالى لهم الميراث ناقض حكم الله تعالى بذلك؛ فبطل عقده، وحكم الله تعالى نافذ[(٢)].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المظالم والغضب باب أعن أخاك ظالما أومظلوما برقم"٢٢٧٧" (ج٤ص١٨٨٠)، واللفظ له، والترمذى في السنن ك الفتن باب ما جاء في النهى عن سب الرياح برقم"٢١٨٧" (ج٥ص٢٠٠٤)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٢٨٣١" (ج١٠ص٤٩٠٨)، وأبو يعلى في مسنده برقم"٣٧٨٦"(ج٤ص١٥٩٥)، وابن حبان في صحيحه ك الغضب برقم"٥٢٧٧" (ج١٢ص٥٥٠٧)، والطبرانى في الصغير برقم"٥٧٧"(ج١ص٣٧١)، وأبونعيم في الحلية برقم"١٦٠١٣" (ج١٧ص٨٢٢٥)، والبيهقى في الكبرى ك العارية باب من بنى أوغرس في أرض غيره برقم"١٠٦٤٢"(ج١٦ص٧٥٩١).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٨/ ٨٧.

أما التحالف بين أفراد المسلمين على الخير والنصرة على الحق وعلى العقل وعلى التوارث لمن لا وارث له فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً »(١).

وقال «أَوْفُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَإِنَّهُ لَا يَزِيدُهُ، يَعْنِي : الْإِسْلَامَ، إِلَّا شِدَّةً، وَلَا تُحْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ »(٢)، وقد اختلف العلماء في ذلك.

فقال بعضهم(٣): لا بأس أن يحالف المسلم المسلم حتى بعد ورود هذا الحديث، على النصرة في الحق وعلى النصيحة بالصدق وعلى العقل والميراث لمن لا وارث له وعلى الرفادة وغير ذلك من أنواع التعاون، وقالوا إن المراد بالحديث المذكور نفي الحلف على الأمور التي كانوا يتعاقدون عليها في الجاهلية وحظرها الإسلام، وهي: أن ينصره على الحق

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب مؤخاة النبى ﷺ بين أصحابه ﵁ برقم "٤٦٠٢" (ج٢ص٣٢٠٩)، وأبوداود في السنن ك الفرائض باب في الحلف برقم "٢٥٤٠" (ج٤ص١٧٦٨)، والنسائى في الكبرى ك الفرائض باب الأخوة والحلف برقم "٦٢٠٢" (ج٨ص٣٩٤٤)، والدارمي في السنن ك السير باب لا حلف في الإسلام برقم "٢٤٤٦" (ج٣ص١٣٦٦)، والإمام أحمد في المسند برقم "١٦٤١١" (ج١٤ص٦٥٤٩)، وأبو يعلى في مسنده برقم "٦٨٥٥" (ج٦ص٢٧٧٢)، والطحاوي في مشكل الأثار برقم "١٣٩٥" (ج٣ص١٣٨١)، وابن حبان في صحيحه ك الإيمان باب بيان أن المصطفى ﷺ إنما زجرهم عن إنشا الحاف .... برقم "٤٤٦٣" (ج١٠ص٤٦٢٥)، والطبرانى في الكبير برقم "١٥٥٩" (ج٢ص٨٥٦)، والحاكم في المستدرك ك العتق باب لا حلف في الإسلام .... برقم "٢٨٠٠" (ج٤ص١٨٩٣)، وأبونعيم في الحلية برقم، والبيهقى في الكبرى ك الإجارة باب جماع أبواب المواريث برقم "١١٦٠٤" (ج١٧ص٨٢٤٨).

(٢) إسناده حسن: رواه والترمذى في السنن ك السير باب ما جاء في الحلف برقم "١٥١٠" (ج٣ص١٤٥٧)، قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، والإمام أحمد في المسند برقم "٦٨١٧" (ج٦ص٢٧٧٦) والحديث رجاله ثقات عدا شعيب بن محمد السهمي وهو صدوق حسن الحديث.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية . مجموع الفتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩٢-٩٨).

والباطل وأن يرثه دون ذوي رحمه، واستدلوا على ذلك بحديث أنس، فعن عاصم الأحول قال: قُلْتُ لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه: أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ »، فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ، وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي »(١).

واستدلوا كذلك بقول النبي ﷺ: « مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِهِمْ مِنْهُمْ، وَحَلِيفُهُمْ مِنْهُمْ »(٢).

أما حديث: «لا حلف في الإسلام» فمعارض بحديث أنس، وقد صرح به وهو صحابي يعلم مواقع الأحاديث برغم أنه سُئل عن حديث لا حلف في الإسلام، فكان أنس رضي الله عنه يعلم أن حديث لا حلف في الإسلام لا ينسخ ما وقع في أول العهد بالمدينة من المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. «ويمكن الجمع بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالما ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها ومن التوارث ونحو ذلك، والمثبت ما عدا ذلك من نصر المظلوم والقيام في أمر الدين ونحو ذلك من المستحبات الشرعية كالمصادقة والموادة وحفظ العهد»(٣).

وذهب جمهور الفقهاء(٤)، إلى الأخذ بظاهر هذا الحديث من أن أحلاف الجاهلية يستمر التناصر بها حتى بعد هذا الحديث، لكن لا يكون إلا تناصرا على الحق والتعاون على الخير، ولا تقتضي ميراثا لكون التوارث بها منسوخا، لكن الأحلاف التي عقدت في الإسلام، أو تعقد من بعد ورود الحديث منقوضة، لكون هذا الحديث ناسخا

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الحوالات باب قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ برقم "٢١٤١" (ج٤ص١٧٥٠).

(٢) إسناده ضعيف: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"١٨٥٩٩"(ج١٦ص٧٦٦١)، تعليق شعيب الأرنؤوط : حديث صحيح لغيره دون قوله : " وحليفهم منهم " وهذا إسناد ضعيف لجهالة إسماعيل بن عبيد بن رفاعة فقد انفرد بالرواية عنه ابن خثيم

(٣) فتح الباري (١٠/ ٥٠٢).

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ١٨/ ٩٤ مجموع الفتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩٢-٩٨).

لإجازة التحالف التي عمل بها في أول الإسلام فقد أمروا أن لا ينشئوا بعد ذلك معاقدة كما عبر ابن كثير.

ووجهه أن الإسلام وحد بين المسلمين، فهو بمعنى تحالف شامل لكل المسلمين يقتضي التناصر والتعاون بينهم على من قصد بعضهم بظلم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[الحجرات: ١٠]. وقوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[التوبة:٧١]. وقول النبي ﷺ: «الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»[(١)]، وقوله: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»[(٢)] وقوله: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ»[(٣)]، وقوله «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»[(٤)].

فمن كان قائما بواجب الإيمان كان أخا لكل مؤمن، ووجب على كل مؤمن أن يقوم بحقوقه، وإن لم يجر بينهما عقد خاص، فإن الله ورسوله قد عقدا الأخوة بينهما بقوله

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا برقم"٥٥٩٦" (ج١٠ص٤٥٦١)، و مسلم ك البر والصلة والأدب باب تراحم المؤمنين ..... برقم"٤٦٩١" (ج٧ص٣٢٧٤).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الإيمان باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه برقم"٢١"(ج١ص١٧)، و مسلم ك الإيمان باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير برقم"٦٧"(ج١ص١٠٣).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك البر والصلة والأدب باب تحريم ظلم المسلم وخذلانه .... برقم"٤٦٥٧" (ج٧ص٣٢٥١)، والإمام أحمد في المسند برقم"٧٩٠٦"(ج٧ص٣١٧٢)، وعبد بن حميد في مسنده برقم"١٤٤٩"(ج٢ص٦٨٦)، والبيهقي في الكبرى ك العارية باب من بنى أوغرس في أرض غيره برقم"١٠٦٢٨"(ج١٦ص٧٥٨٢).

(٤) حسن: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب في السرية ترد على أهل العسكر برقم"٢٣٧٥" (ج٤ص١٦٥٣)، وابن ماجة في السنن ك الديات باب المسلمون تتكافأ دمائهم "٢٦٧٥" (ج٣ص١٣٩٥)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم"٤٠٣"(ج١ص١٤٤) وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم"٦٧١٢".

تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠].وقول النبي ﷺ: « وَدِدْتُ أَنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا»[١] من لم يكن خارجا عن حقوق الإيمان وجب أن يعامل بموجب ذلك، فيحمد على حسناته ويوالي عليها وينهى عن سيئاته ويعاقب عليها، كفساق أهل الملة وهم مستحقون للثواب والعقاب، وللموالاة والمعاداة.

قالوا: وأما استمرار العمل بأحلاف الجاهلية في التناصر فيؤيده أن النبي ﷺ قال: « لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبُّ أَنَّ لِيَ بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الإِسْلامِ لأَجَبْتُ »[٢]. أي لنصرت المستنصر به، وفي رواية « شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي، وَأَنَا غُلَامٌ فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُثُهُ »[٣]

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الطهارة باب إستحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء برقم"٣٧٢" (ج١ص٣٣٧)، النسائي في الصغرى ك الطهارة باب حلية الوضوء برقم"١٥٠"(ج١ص١١٨)، الإمام مالك في الموطأ برواية يحي الليثي ك الطهارة باب جامع الوضوء برقم"٥٨"(ج١ص٢٨)، والإمام أحمد في المسند برقم"٧٧٩٦"(ج٧ص٣١٣١)، وأبو يعلي في مسنده برقم"٦٤٦٦" (ج٦ص٢٥٨٧)، وابن خزيمة في صحيحه ك الوضوء باب ذكر علامة أمة النبى ﷺ ...... برقم"٦" (ج١ص٨)، وأبوعوانة في مسنده برقم"٢٦٩"(ج١ص١٩٥)، وابن حبان في صحيحه ك الطهارة باب فضل الوضوء برقم"١٠٥٩"(ج٣ص١١٢٤)، والبيهقى في الكبرى ك الجمعة باب جماع أبواب حمل الجنازة برقم"٦٦٦٤"(ج١٠ص٤٧٦٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع.

(٢) ضعيف: رواه البيهقى في الكبرى ك الوصايا باب جماع أبواب تفريق الخمس برقم"١٢١١٤" (ج١٨ص٨٦٣٦)، وأبوالفرج الأصفهاني في الأغاني برقم "٣٩٣" (ج١٣ص٦٤٥٥)، أحمد بن عبد الجبار العطاردي ضعيف الحديث

(٣) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"١٥٨٩"(ج٢ص٧٩١)، والبخاري في الأدب المفرد برقم"٥٦٤" (ج١ص٣٤٠)، والبزار في مسنده برقم"٩١٦"(ج٢ص٧٥٨)، وأبو يعلى في مسنده برقم"٨٣٤" (ج١ص٤٢٠)، والطحاوي في مشكل الأثار برقم"٥٢٥١"(ج١١ص٥٤٤٥)، وابن حبان في صحيحه ك الأيمان باب ذكر خبر فيه شهود المصطفى ﷺ حلف المطيبين برقم"٤٤٦٥" (ج١٠ص٤٦٢٧)، والحاكم في المستدرك ك العتق باب شهدت غلاما مع عمومتي حلف المطيبين ... برقم"٢٧٩٩"(ج٤ص١٨٩٣)، وصححه الألباني في السلسة الصحيحة برقم"١٩٠٠".

ثالثا: أما التحالف بين طائفتين من المسلمين فينسحب عليها ما يستفاد من الأحاديث نفسها التي استدل بها العلماء في مسألة التحالف بين الأفراد ويرد هنا الخلاف المتقدم في محالفة الفرد للفرد، غير أن لا توارث هنا ولا تعاقل، وإنما يثبت بالحلف عند من أجازه مجرد التناصر على الحق ودفع الظلم.

ويستدل المجيزون لمثل هذا التحالف بما ورد عند البخاري: من حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: «قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي»(١).

وقالوا: إن قول النبي ﷺ: «لا حلف في الإسلام»، المراد به ما كان على طريقة أهل الجاهلية من الإعانة بالحلف في الحق والباطل.

قال ابن لأثير: «أصل الحلف المعاهدة والمعاقدة على التساعد والتعاضد والاتفاق، فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال والغارات، فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام، وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم وصلة الأرحام، كحلف المطيبين وما جرى مجراه فذلك الذي قال فيه النبي ﷺ: «أيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة» يريد: من المعاقدة على الخير ونصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام».

وأما الذين خالفوا في جواز ذلك وهم الأكثرون فقد احتجوا بظاهر الحديث «لا حلف في الإسلام» وبأن الإسلام جعل المسلمين يدا واحدة وأوجب على كل مسلم نصرة أخيه المسلم، والقيام على الباغي حتى يرجع إلى الحق.(٢)

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب الإخاء والحلف برقم"٥٦٤٨"(ج١٠ص٤٦٠٠)، ومسلم ك فضائل الصحابة باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه رضي الله عنهم برقم"٤٦٠٠"(ج٧ص٣٢٠٩).

(٢) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ١٨/ ٩٤ مجموع الفتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩٢-٩٨).

ونحن إن تأملنا المسائل السابقة التي بحثها الفقهاء فلن نجد فيها ما يمكن أن نقيس عليه النازلة المعاصرة؛ لأن النازلة المعاصرة التي نتناولها بالبحث في هذا الفصل هي مدى شرعيه التحالف العسكري بين دولة إسلامية، ودولة أخرى.

وأقرب مسألة إليها هي مسالة التحالف بين طائفة من المسلمين وطائفة أخرى من المسلمين وقد اتفق أهل العلم على أن هذا التحالف إن كان على أمر من أمور الجاهلية التي هدمها الإسلام كالتناصر على الحق والباطل أو الأمور التي نسختها الشرعية كالتوارث بين الحلفاء دون ذوي الأرحام، فهو محرم تحريما باتا.

أما ما كان منه على التناصر في الحق والتعاون على البر والتقوى فهوى الذي وقع فيه الخلاف الذي سبق عرضه.

إلا أن هذه المسألة برغم كونها أقرب المسائل إلى النازلة المعاصرة التي نبحثها، لا يمكن القياس عليها ولا التخريج.

وذلك لأن المسألة القديمة تبحث في التحالف بين طائفتين من المسلمين تحت حكم واحد لدولة إسلامية واحدة، أما المسألة المعاصرة فتبحث في التحالف بين دولة إسلامية ذات كيان مستقل ودولة إسلامية أخرى، أو بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية، ولا شك أن هذا الاختلاف في التكييف يترتب عليه امتناع القياس والتخريج.

لذلك سنبحث المسألة بحثا مستقلا في ضوء الآيات والأحاديث والمقاصد العامة للتشريع.

وسوف نتناولها في مبحثين: مبحث نخصصه للتحالف بين دولة إسلامية ودولة أخرى إسلامية، ومبحث نخصصه للتحالف بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية.

المبحث الثالث

حكم التحالف بين الدول الإسلامية

يقوم النظام السياسي الإسلامي على أسس متينة، منها ذلك الأساس العريق: وحدة الأمة وواحدية الإمام، فالأصل أن الدولة الإسلامية دولة واحدة تبسط سلطانها على جميع أقاليم الأمة الواحدة، ويدخل تحت سلطانها جميع أفراد الأمة الواحدة.

ولم تعرف الأمة الإسلامية تعدد الدول في محيط دار الإسلام إلا في عصور الضعف وعهود الانقسام؛ لذلك فإن كل دعوة إلى توحيد هذه الدول في أي مجال من مجالاتها تعد خطوة إلى الوحدة الكبرى الشاملة، وتمثل تطبيقا لها في جانب من جوانب الحياة، وتعتبر عملا من الأعمال المنسجمة مع طبيعة الأمة وطبيعة النظام السياسي الإسلامي.

لذا نبادر بلا تردد إلى القول بأن التحالف العسكري بين الدول الإسلامية أو بين بعضها لا يرد عليه خلاف العلماء السابق ذكره، ولا يُعَدُّ فقط جائزا ومباحا، بل يعتبر واجبا من الواجبات الكبرى التي إن لم تقم بها الأمة أثمت، وإن سعى إليها البعض وقعد عنها أو حاربها البعض ذهب الساعي بالأجر والثواب وعاد القاعد والمنابذ بالإثم والتباب.

ذلك؛ لأن الأدلة التي يتكئ عليها كل قائل بالوجوب أعلى وأجلى من أن تعلوها الأقاويل أو تحجبها وتواريها الأباطيل، وها هي الأدلة:

١- أن الأمة الإسلامية مأمورة أمرًا جازمًا حاسمًا بالسعي إلى الوحدة، وبنبذ الخلاف والشقاق والفرقة، وبالدخول تحت مظلمة واحدة وراية واحدة وإمامة واحدة، فإذا لم يتيسر العمل بهذا الواجب وتيسر العمل ببعضه وجب العمل بما تيسر؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور[1]، ولأن ما لا يدرك كله لا يترك كله.

---

(١) المنثور في القواعد الفقهية للزركشي (٣/ ١٩٨)، ط، وزارة الأوقاف الكويتية، والاشباه والنظائر للسيوطي (ص١٥٩)، ط. الكتب العلمية.

٢- أن جماهير علماء الأمة على أنه لا يجوز تعدد الدول الإسلامية، ومن قال بالجواز قال به من منطلق الضرورة؛ لذلك لا ينازع أحد من العلماء في أن الأصل هو وحدة الدولة الإسلامية، ولا ينازع أحد من العلماء في أن الأفضل هو وحدة الدولة الإسلامية؛ ومن هنا كان السعي إلى تحالف عسكري ممكنٍ يحقق وحدة الأمة في الجانب العسكري واجبًا؛ للقاعدة نفسها السابقة: الميسور لا يسقط بالمعسور.

٣- أن التحالف العسكري بين الدول الإسلامية يعتبر سببا من أسباب القوة التي تواجه بها الأمة أعداءها، فالسعي إليه يعتبر من واجب الإعداد الذي أمرنا الله تعالى به في قوله ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[الأنفال: ٦٠].

٤- أن العالم كله قائم في هذه الأيام على الأحلاف والتكتلات مثل حلف الأطلسي وحلف وارسو وغيرهما من الأحلاف التي قامت على الباطل وجمعت قوى الشر، ولا يمكن للأمة الإسلامية أن تواجه هذا التحدي إلا بتحالف إسلامي كبير، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٥- أما حديث «لا حلف في الإسلام» فلا يدل على خلاف ما قدمنا؛ للآتي:

أ- أن الحلف الذي ورد عليه الحديث كان عبارة عن اتحاد جهات منفصلة على أمر واحد يعتبر غاية لكل منها؛ أما الحلف الذي نقول بوجوبه بين الدول الإسلامية فهو اتحاد أعضاء الجسد الواحد وليس اتحاد أجساد منفصلة.

فقد كانت القبائل العربية كيانات منفصلة؛ فكانت تتحالف للدفاع أو للإنفاق، أما في ظل الإسلام فصارت هذه القبائل أعضاء في جسد واحد؛ ولم يعد لها في ظل الدول الإسلامية الواحدة حاجة للتحالف؛ لذلك قال رسول الله: «لا حلف في الإسلام» وذلك: «لأن الحلف للإنفاق والإسلام جمعهم وألف بين القلوب فلا حاجة إليه،

وكانوا يتحالفون في الجاهلية لأن الكلمة منهم لم تكن مجتمعة»[1]، أما في الإسلام فقد اجتمعت كلمتهم في ظل دولة إسلامية واحدة فلم يعد لهم حاجة إلى التحالف.

وهذا هو التعليل الذي علل به العلماء المانعون من التحالف في الإسلام على ما مر معناه في المبحث السابق.

أما الآن فقد تمزق الجسد الإسلامي إلى دويلات، كل دويلة تعد قطعة من هذا الجسد، فانهارت الجامعة والرابطة العامة التي كان قيامها هو السبب في نسخ التحالف ومنعه، وعادت الحاجة التي كانت متقتضية لوجود التحالف.

ب- أن التحالف لو كان شرا في ذاته لما أمر النبي ﷺ بالوفاء بحلف الجاهلية ولما بين أن الإسلام لا يزيده إلا شدة.

فلقد قال ﷺ في نفس الحديث الذي نهى فيه عن الحلف: «**وما كان من حلف في الجاهلية لا يزيده الإسلام إلا شدة**». وفي رواية «**أوفوا بحلف الجاهلية**»؛ مما يعنى أن الحلف ليس في ذاته شرا، وان النهي عنه ليس لذاته، وإنما لأمرين:

الأول: ما يمكن أن يشتمل عليه من شر أو باطل مما لا يقره الإسلام ولا يوافق عليه.

الثاني: ذهاب الداعي إليه والحامل عليه بقيام الدولة الإسلامية الواحدة التي تجمع تحت مظلتها كل الطوائف الإسلامية.

يقول الإمام الجصاص: «وقد كان حلف الجاهلية على وجوه: منها الحلف في التناصر، فيقول أحدهما لصاحبه إذا حالفه: «دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك» فيتعاقدان الحلف على أن ينصر كل واحد منهما صاحبه فيدفع عنه ويحميه بحق كان ذلك أو بباطل؛ ومثله لا يجوز في الإسلام؛ لأنه لا يجوز أن يتعاقدا الحلف على أن ينصره على الباطل ولا أن

---

(١) عمدة القاري (٢٢/ ١٤٧).

يزوي ميراثه عن ذوي أرحامه ويجعله لحليفه؛ فهذا أحد وجوه الحلف الذي لا يجوز مثله في الإسلام، وقد كانوا يتعاقدون الحلف للحماية والدفع، وكانوا يدفعون إلى ضرورة؛ لأنهم كانوا نشرا لا سلطان عليهم ينصف المظلوم من الظالم ويمنع القوي عن الضعيف، فكانت الضرورة تؤديهم إلى التحالف فيمتنع به بعضهم من بعض، وكان ذلك معظم ما يراد الحلف من أجله، ومن أجل ذلك كانوا يحتاجون إلى الجوار وهو أن يجير الرجل أو الجماعة أو العير على قبيلة ويؤمنهم فلا ينداه مكروه منهم؛ فجائز أن يكون أراد بقوله: «لا حلف في الإسلام» هذا الضرب من الحلف»[1].

فإذا كان النهى عن الحلف ليس لذات الحلف وإنما لما يشتمل عليه من المفاسد والشرور، ولذهاب الداعي إليه والحامل عليه، فإنه بالإمكان أن نقول: إذا عاد الأمر الداعي إلى الحلف بذهاب الدولة الإسلامية الواحدة الجامعة، وبعودة المسلمين نشرا متفرقين، ولم يكن الحلف مشتملا على المفاسد والمضار التي كانت الأحلاف الجاهلية تقوم عليها، فلا وجه للقول بالمنع، بل لا مهرب من القول بالوجوب.

جـ- أن أحلاف الجاهلية التي أمر النبي ﷺ بالوفاء بها، والتي حبذها وأكد أنه لو دعي إلى مثلها في الإسلام لأجاب، كانت قائمة على مثل ما يجب أن تقوم عليه الأحلاف بين الدول الإسلامية، فقد قال ﷺ: «**شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي، وَأَنَا غُلَامٌ فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُثُهُ**»[2]

وخلاصة ما يحمله الحديث: أن النبي عليه وعلى آله الصلاة والسلام، كان حاضرا مع أعمامه لعقد حلف الفضول الذي عقده المطيبون في دار عبد الله بن جدعان، قبل البعثة بنحو عشرين عامًا، حيث تعاقد القوم على أمور فاضلة هي:

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤١٤/ ٤١٥).

(٢) صحيح: سبق تخريجه صـ ٦٨٠

أولا: التناصر والأخذ للمظلوم من الظالم، لا فرق بين مقيم أو غريب، قرشي أو غير قرشي.

ثانيا: التآسي في المعاش، أي ما يسمى في زمننا هذا (التكافل الاجتماعي).

وكان النبي، عليه وعلى آله الصلاة والسلام، معجبًا بهذا الحلف الفاضل أيما إعجاب، حيث قال: «ما أحب أن لي حمر النعم وإني أنكثه»، وكذلك قال: «ولو أُدعى به في الإسلام لأجبت».

والأمور الفاضلة التي تعاقد عليها المطيبون في حلف الفضول هي ذاتها التي يمكن أن يقوم عليها التحالف بين الدول الإسلامية:

١- التناصر والأخذ للمظلوم من الظالم، ودفع العدوان عن المستضعفين من المسلمين.

٢- التآسي في المعاش والتكامل الاقتصادي الذي يعفى الأمة من تحكم أعدائها فيها.

د- أن الرسول ﷺ حالف بين المهاجرين والأنصار، وقد روي أنس بن مالك ذلك جوابا على من سأله عن حديث «لا حلف في الإسلام». فعن عاصم الأحول قَالَ: قُلْتُ لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ؟ فَقَالَ: «قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي»(١).

وهذا يعني أن أنسًا الذي شهد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار يعلم أنها كانت على نحو يعطيها حكم الحلف، وقد كان هذا في أول الإسلام، ثم بعد ذلك نهى النبي ﷺ عن الحلف في عام الفتح فقال: «لا حلف في الإسلام».

والسبيل الأقوم البدء بالجمع؛ لأن: "كل حكمين أمكن الجمع بينهما لم يصح

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب الإخاء والحلف برقم"٥٦٤٨"(ج١٠ص٤٦٠٠)، ومسلم ك فضائل الصحابة باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه ﷺ برقم "٤٦٠٠" (ج٧ص٣٢٠٩).

إسقاط أحدهما[1]، والجمع هنا ممكن، وذلك بحمل كل حديث على حال من أحوال الأمة، وهو ما قال به علماء أجلاء، يقول الإمام الجصاص:

«وقد كانوا يحتاجون إلى الحلف في أول الإسلام لكثرة أعدائهم من سائر المشركين ومن يهود المدينة ومن المنافقين، فلما أعز الله الإسلام وكثر أهله وامتنعوا بأنفسهم وظهروا على أعدائهم، أخبر النبي ﷺ باستغنائهم عن التحالف؛ لأنهم قد صاروا كلهم يدا واحدة على أعدائهم من الكفار بما أوجب الله عليهم من التناصر والموالاة بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال النبي ﷺ: « الْمُؤْمِنُونَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»[2].

وقال: «ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُؤْمِنٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ للهِ، وَالنَّصِيحَةُ لِوُلَاةِ الْمُسْلِمِينَ، وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ»[3].

---

(١) التبصرة إبراهيم بن عليّ الفيروزآبادي الشيرازي صـ ٢٨٦ دار الفكر دمشق ط أولى ١٤٠٣ هـ

(٢) صحيح: رواه عبدالرزاق في المصنف ك العقول باب قود المسلم بالذمي برقم"١٧٨٩٥" (ج١١ص٥٣٧٠)، وابن حبان في صحيحه ك الجنايات باب القصاص برقم"٦١٢٦" (ج١٣ص٦٣٦٥)، والطبراني في الأوسط برقم"٥٤٢٢"(ج٦ص٢٨٠٥)، والدارقطني في السنن ك الحدود والديات وغيره باب برقم"٢٧٧٤"(ج٣ص١٤٤٣)، والبيهقي في الدلائل برقم"١٨٦٧" (ج٤ص١٨٠٦)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح برقم"٣٤٩٦/ ١١".

(٣) صحيح: رواه ابن ماجة في السنن ك الناسك باب الخطبة يوم النحر برقم"٣٠٥٥"(ج٤ص١٦٠٦)، وأبو يعلى في مسنده برقم"٧٣٥٧"(ج٧ص٣٠١١)، والطبراني في الكبير برقم "١٥٢٣" (ج٢ص٨٣٧)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها .... برقم"٢٦٨"(ج١ص٢٠٣)، وأبونعيم في الحلية برقم"١٤٥٠٨"(ج١٥ص٧٣٣١)، والبيهقي في الشعب برقم"٧٠٠٤"(ج٩ص٤٤٤١)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجة برقم"٢٤٨٠".

فزال التناصر بالحلف وزال الجوار، ولذلك قال النبي ﷺ لعدي بن حاتم: «يُوشِكُ أَنْ تَخْرُجَ الْمَرْأَةُ مِنَ الْحِيرَةِ بِغَيْرِ جِوَارِ أَحَدٍ، حَتَّى تَحُجَّ الْبَيْتَ»[١]

ولذلك قال النبي ﷺ: «لا حلف في الإسلام» وأما قوله: «وما كان من حلف في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة» فإنما يعني به الوفاء بالعهد مما هو مجوز في العقول مستحسن فيها، نحو الحلف الذي عقده الزبير ابن عبد المطلب، قال النبي ﷺ: «ما أحب أن لي بحلف حضرته حمر النعم في دار ابن جدعان وأني أغدر به: هاشم وزهرة وتيم تحالفوا أن يكونوا مع المظلوم ما بل بحر صوفة، ولو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت»[٢].

وقد عادت حاجة الأمة الإسلامية إلى التحالف بسبب كثرة الأعداء وقوتهم.

هذا هو الحكم الشرعي الصحيح للتحالف العسكري بين الدول الإسلامية أو بعضها، ولكن هناك حالة واحدة لا يجوز فيها هذا التحالف، وهي إذا كان هذا التحالف بين دول إسلامية ضد دول إسلامية أخرى[٣]، لأن التحالف عندئذ سيكون

---

(١) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"١٨٩٤٩"(ج١٦ص٧٨٢٤)، وابن أبى شيبة في المصنف ك المغازى باب إسلام عدى بن حاتم الطائي برقم"٣٥٩١٥"(ج٢١ص١٠٤١٧)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون في أمته من الفتن والحوادث برقم"٦٨٣٥" (ج١٥ص٧١٢٠)، والطبرانى في الأوسط برقم"٦٧٩٠"(ج٨ص٣٥٦١)، والدارقطنى في السنن ك الحج باب يوشك أن تخرج المرأة من الحيرة بغير جوار أحد ... برقم"٢١٤٧"(ج٣ص١١٢٨)، واللفظ له، والحاكم في المستدرك ك الفتن والملاحم باب الظعينة ترحل من الحيرة بغير جوار... برقم"٨٧٠٠" (ج١٢ص٥٦٣٧)، وأبونعيم في الدلائل برقم"٤٦٨"(ج١ص٤٨٧)، والحديث رجاله ثقات عدا أبا عبيدة بن حذيفة العبسي وهو صدوق حسن الحديث.

(٢) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤١٥-٤١٦).

(٣) انظر أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميل، دار الحرية بغداد، (ص٥٠٢).

قائما على التنازع والتخالف لا على التقارب والتآلف، وستكون مفاسده أغلب من مصالحه ومضاره أربى من منافعه.

فمثل هذا التحالف لا يجوز، اللهم إلا إذا كان سببه بغي دولة إسلامية على دولة إسلامية أخرى ورفضها الانصياع للصلح، فعندئذ يسوغ التحالف المؤقت بقصد رد هذا البغي، فإذا ما فاءت الدولة الباغية وثابت إلى رشدها وانصاعت لدعوة الصلح انحل هذا التحالف، أو اتسع ليشمل تلك الدولة التي كانت بالأمس مستهدفة به.

المبحث الرابع

التحالف بين دولة إسلامية ودول غير إسلامية

الذين تعرضوا لهذه المسالة فيما أعلم قليلون جدا، لكنها طرقت على أنها مسألة خلافية، البعض مال فيها إلى الجواز بشروط، والبعض الآخر قال بالمنع إلا للضرورة.

ويمكن أن يُستدل على الجواز بما يلي.

١ -روى البيهقي في السنن الكبرى، بسنده عن: « الزُّهْرِيُّ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، وَالْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ جَمِيعًا، قَالا : كَانَ فِي صُلْحِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قُرَيْشٍ، أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ دَخَلَ، فَتَوَاثَبَتْ خُزَاعَةُ، وَقَالُوا : نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَعَهْدِهِ، وَتَوَاثَبَتْ بَنُو بَكْرٍ، فَقَالُوا : نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ، فَمَكَثُوا فِي تِلْكَ الْهُدْنَةِ نَحْوَ السَّبْعَةِ أَوِ الثَّمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا، ثُمَّ إِنَّ بَنِي بَكْرٍ الَّذِينَ كَانُوا دَخَلُوا فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ وَثَبُوا عَلَى خُزَاعَةَ الَّذِينَ كَانُوا دَخَلُوا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَعَقْدِهِ لَيْلا بِمَاءٍ لَهُمْ يُقَالُ لَهُ : الْوَتِيرُ قَرِيبٌ مِنْ مَكَّةَ، فَقَالَتْ قُرَيْشٌ : مَا يَعْلَمُ بِنَا مُحَمَّدٌ، وَهَذَا اللَّيْلُ وَمَا يَرَانَا أَحَدٌ، فَأَعَانُوهُمْ عَلَيْهِمْ بِالْكُرَاعِ وَالسِّلاحِ فَقَاتَلُوهَا مَعَهُمْ لِلضِّغْنِ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَأَنَّ عَمْرَو بْنَ سَالِمٍ رَكِبَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ عِنْدَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ خُزَاعَةَ وَبَنِي بَكْرٍ بِالْوَتِيرِ حَتَّى قَدِمَ الْمَدِينَةَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ يُخْبِرُهُ الْخَبَرَ، وَقَدْ قَالَ أَبْيَاتٍ مِنَ الشِّعْرِ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنْشَدَهُ إِيَّاهَا :

اللَّهُــــمَّ إِنِّي نَاشِـــدٌ مُحَمَّـــدَا ... حِلْــفَ أَبِينَــا وَأَبِيــهِ الأَتْلَــدَا

كُنَّــا وَالِــدًا وَكُنْــتَ وَالِــدَا ... ثُمَّــتَ أَسْــلَمْنَا وَلَمْ نَنْــزِعْ يَــدَا

فَانْصُرْ رَسُولَ اللهِ نَصْرًا أَعْتَدَا ... وَادْعُ عِبَادَ اللهِ يَأْتُوا مَدَدَا
فِيهِمْ رَسُولُ اللهِ قَدْ تَجَرَّدَا ... إِنْ سِيمَ خَسْفًا وَجْهُهُ تَرَبَّدَا
فِي فَيْلَقٍ كَالْبَحْرِ يَجْرِي مُزْبِدَا ... إِنَّ قُرَيْشًا أَخْلَفُوكَ الْمَوْعِدَا
وَنَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمُؤَكَّدَا ... وَجَعَلُوا لِي بِكِدَاءٍ رَصَدًا
وَزَعَمُوا أَنْ لَسْتُ أَرْجُو أَحَدَا ... فَهُمْ أَذَلُّ وَأَقَلُّ عَدَدَا
هُمْ بَيَّتُونَا بِالْوَتِيرِ هُجَّدَا ... فَقَتَلُونَا رُكَّعًا وَسُجَّدَا

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : " نُصِرْتَ يَا عَمْرُو بْنَ سَالِمٍ " فَمَا بَرِحَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَرَّتْ عَنَانَةٌ فِي السَّمَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ هَذِهِ السَّحَابَةَ لَتَسْتَهِلُّ بِنَصْرِ بَنِي كَعْبٍ»، وَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ النَّاسَ بِالْجِهَازِ، وَكَتَمَهُمْ مَخْرَجَهُ، وَسَأَلَ اللهَ أَنْ يُعَمِّيَ عَلَى قُرَيْشٍ خَبَرَهُ حَتَّى يَبْغَتَهُمْ فِي بِلَادِهِمْ»[(1)].

فهذه الرواية التاريخية تحكي قصة تحالف وقع بين الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ وبين كيان آخر من الكيانات غير الإسلامية وهو قبيلة خزاعة؛ مما يدل على جواز قيام تحالف عسكري بين الدول الإسلامية وبين دولة غير إسلامية، وقد تصرف النبي ﷺ بموجب هذا الحلف وقرر فتح مكة على أثر استغاثة خزاعة به، يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ : « وكان هديه وسنته إذا صالح قومًا وعاهدهم فانضاف إليهم عدو له سواهم فدخلوا معهم في عقدهم وانضاف إليه قوم آخرون فدخلوا معه في عقده صار

(١) إسناده ضعيف: رواه البيهقي في الصغرى ك الجزية باب نقض أهل العهد العهد برقم"١٦٨٦"(ج٤ص١٦٠١)، وفيه أحمد بن عبد الجبار العطاردي وهو ضعيف الحديث، وأورده ابن جرير الطبرى في تاريخه برقم"٧٤٨"(ج٤ص١٦٣١)، وأبو نعيم في دلائل النبوة برقم"٤٦٢٧"(ج٧ص٣٠٦٥)، وابن الأثير في أسد الغابة برقم"١٣٠٩"(ج١١ص٥٤٢٧) .

حكم من حارب من دخل معه في عقده من الكفار حكم من حاربه؛ وبهذا السبب غزا أهل مكة، فإنه لما صالحهم على وضع الحرب بينهم وبينه عشر سنين تواثبت بنو بكر بن وائل فدخلت في عهد قريش وعقدها، وتواثبت خزاعة فدخلت في عهد رسول الله ﷺ وعقده، ثم عدت بنو بكر على خزاعة فبيتتهم وقتلت منهم، وأعانتهم قريش في الباطن بالسلاح؛ فعدَّ رسول الله ﷺ قريشا ناقضين للعهد بذلك»[1].

٢- أن الصحيفة التي أبرمها النبي ﷺ في المدينة تضمنت الآتي:

«وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

«وإن بينهم النصر على من دهم يثرب» «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

« وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»[2].

وهذا يعني أن رسول الله ﷺ أقام اتفاقية دفاع مشترك مع اليهود، وأنشأ معهم ما يمكن تسميته بالحلف العسكري الإقليمي، لذلك خرج مخيريق مع المسلمين في أحد وفاءً بهذا الحلف.

«روى ابن سعد بسنده عن عبيد السعدي قال: كان مخيريق أيسر بني قينقاع، وكان من أحبار يهود وعلمائها بالتوراة، فخرج مع رسول الله، ﷺ، إلى أحد ينصره وهو على دينه، فقال محمد بن مسلمة وسلمة بن سلامة: إن أُصبت فأموالي إلى محمد، ﷺ، يضعها حيث أراه الله ﷻ، فلما كان يوم السبت وانكسفت قريش ودفن القتلى، وجد مخيريق مقتولا به جراح فدفن ناحية من مقابر المسلمين ولم يصل عليه، ولم يسمع رسول الله، ﷺ، يومئذ ولا بعده يترحم عليه، ولم يزد على أن قال: مخيريق خير يهود»[3].

---

(١) زاد المعاد (٣/ ١٢٥).

(٢) السيرة النبوية (١/ ٥٠٢-٥٠٤)، البداية والنهاية (٣/ ٢٢٥-٢٢٦).

(٣) الطبقات الكبرى ابن سعد (١/ ٥٠٢)، المغازي (١/ ٢٦٢)، الدرر في اختصار المغازي والسير (ص١٠٧-١٠٨).

وروى ابن إسحاق أن مخيريقًا قال: « يا معشر يهود والله لقد علمتم أن نصر محمد عليكم لحق، قالوا: إن اليوم يوم سبت قال: لا سبت لكم فأخذ سيفه وعدته، وقال: إن أصبت فمالي لمحمد يصنع فيه ما يشاء»(١).

٣- عن جبير بن نفير أنه سأل ذى مخبر - رجل من أصحاب النبي ﷺ - عن الهدنة فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ»(٢).

وفي رواية: «سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا فَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ فَتُنْصَرُونَ وَتَغْنَمُونَ وَتَسْلَمُونَ ثُمَّ تَرْجِعُونَ، حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ النَّصْرَانِيَّةِ الصَّلِيبَ فَيَقُولُ: غَلَبَ الصَّلِيبُ فَيَغْضَبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَدُقُّهُ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ وَتَجْمَعُ لِلْمَلْحَمَةِ»(٣).

قال في عون المعبود: « (فسأله جبير عن الهدنة) أي الهدنة التي تكون بين المسلمين وبين الروم كما أخبر رسول الله ﷺ بقوله تكون بينكم وبين بني الأصفر هدنة فيغدرون بكم رواه ابن ماجه فاللام في الهدنة للعهد أو بحذف الزوائد (آمنا) أي ذا

---

(١) السيرة النبوية (٣/ ٨٩)، البداية والنهاية (٤/ ٣٦).

(٢) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب في صلح العدو برقم "٢٣٩٠" (ج٤ص١٦٦٥)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون في أمته من الفتن والحوادث برقم"٦٨٦٤" (ج١٥ص٧١٥٠)، والطبرانى في الكبير برقم "٤١١٢" (ج٥ص٢٣٣٢)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم "٣٨٤٥١" (ج١٤ص٢٤٨) وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٣٦١٢".

(٣) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الملاحم باب ما يذكر في ملاحم الروم برقم"٣٧٤٤" (ج٦ص٢٥٥٢)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون في أمته من الفتن والحوادث برقم"٦٨٦٤" (ج١٥ص٧١٥٠)، والطبرانى في الكبير برقم"٤١١٢"(ج٥ص٢٣٣٢)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم"٣٨٤٥١"(ج١٤ص٢٤٨) وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٣٦١٢".

أمن.....(فتغزون أنتم) أي فتقاتلون أيها المسلمون (وهم) أي الروم المصالحون معكم (عدوًا من ورائكم) أي من خلفكم وقال السندي في حاشية ابن ماجه أي عدوا آخرين بالمشاركة والاجتماع بسبب الصلح الذي بينكم وبينهم أو أنتم تغزون عدوكم وهم يغزون عدوهم بالانفراد انتهى قلت الاحتمال الأول هو الظاهر »[1].

وقال الشيخ محمود شلتوت: «وفي المعاهدة على التحالف الحربي يقول الرسول ﷺ: ستصالحون الروم صلحا...»[2].

٤- أن الحلف إذا كان قائما على التناصر بالباطل وعلى البغي والعدوان كان محرما؛ لأجل ما قام عليه مما يخالف تعاليم الإسلام، أما إذا كان قائما على الدفاع المشترك وعلى نصر المظلوم وعلى التأسي في المعاش فليس حراما؛ لأن الحرمة لا تتعلق بذات التحالف وإنما تتعلق بما يقوم عليه مما لا يتفق مع الإسلام؛ فإذا لم يكن قائمًا على ما يخالف الإسلام فلا وجه للقول بالتحريم، ولأن رسول الله ﷺ كان معجبا، أيما إعجاب بحلف الفضول، وهو حلف قام بين كيانات غير إسلامية، لكن لأنه قام على خير وعدل، أثنى عليه رسول الله ﷺ وأكد أنه لو دعي إلى مثله في الإسلام لأجاب، وقال: «شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي، وَأَنَا غُلَامٌ فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُثُهُ»[3]

ويمكن أن يُستدل على المنع بالآتي:

١- قول النبي ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ...»[4] وقوله « وَلَا تُحْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ »[5]، فالحديث الأول رواه جبير بن مطعم وهو ممن أسلموا بعد الفتح المبارك لمكة، والحديث

---

(١) عون المعبود (١١/ ٢٦٨).

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة (ص٤٧٦).

(٣) صحيح: سبق تخريجه صـ ٦٨٠.

(٤) صحيح: سبق تخريجه صـ ٦٧٧.

(٥) إسناده حسن: سبق تخريجه صـ٦٧٨.

الثاني قاله رسول الله ﷺ يوم الفتح، فيكون الحديثان ناسخين لما مضى من الأحلاف بما فيها التحالف مع خزاعة ومع اليهود، وقوله ﷺ « لا حلف في الإسلام»، نكرة في سياق النفي، فهو من صيغ العموم، فيعم كل حلف، ويشمل جميع صور الأحلاف بما فيها هذه الصورة، وهي التحالف بين دولة إسلامية وأخرى غير إسلامية، وأما قوله: أوفوا بحلف الجاهلية. وقوله وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة، فإن هذا يكون فيما تحالفوا عليه من نصرة الحق والقيام به والمواساة[1].

فالخلاصة: أنه ثبت بذلك أنه، عليه وعلى آله الصلاة والسلام، قال: «أوفوا بحلف الجاهلية فإنه لا يزيده يعني الإسلام إلا شدة، ولا تحدثوا حلفا في الإسلام» أيام فتح مكة، يوم فتحها أو بعد يوم فتحها بأيام قلائل، وبذلك يقع كل حلف بعد ذلك باطلا، وتبقى الأحلاف المتقدمة صحيحة سارية، إلا أنها اليوم بعد ذلك بأربعة عشر قرنا لم تعد ذات موضوع بانقراض أطرافها، ودروس معالمها وما يتعلق بها.

٢- نهي النبي ﷺ عن الاستعانة بالمشركين، وذلك في أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: « فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ »[2]، وقوله ﷺ: « فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ»[3]، وقوله ﷺ: « لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ »[1]

---

(١) تفسير القرطبي (٦/ ٣٧٨٥).

(٢) صحيح: رواه النسائي في الكبرى ك السير باب ترك الإستعانة بالمشركين في الحرب برقم"٨٥٧٦" (ج١٢ص٥٥٦١)، والإمام أحمد في المسند برقم"٢٣٨٣٠"(ج٢١ص١٠٢١١)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب الخروج وكيفية الجهاد برقم"٤٨٢٩"(ج١١ص٥٠١١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٢٢٩٣".

(٣) حسن: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"١٥٤٤٩"(ج١٢ص٥٩٧٤)، وابن أبي شيبة في المصنف ك الفرائض باب في الإستعانة بالمشركين من كرهه برقم"٣٢٤٦١"(ج١٩ص٩٣١١)، وأبونعيم في الحلية برقم"١٣٠٥"(ج٢ص٧٩٩)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحدفيها باب برقم"١٦٤٤٥"(ج٢٤ص١١٧٩٨)، وحسنه الألباني في السلسة الصحيحة برقم"١١٠١".

ووجه الدلالة في هذه الأحاديث أن النبي ﷺ نهى عن الاستعانة بالمشركين في القتال، والحلف يترتب عليه استعانة الحليف بحليفه وقت القتال؛ فإذا كانت هذه الاستعانة ممنوعة فيلزم من ذلك أن يكون التحالف أيضا ممنوعا.

٣- أن التحالف مع الدول غير الإسلامية يؤدي إلى تدعيم كيانات كافرة[٢]، وقد وقفت الدول العربية، في الماضي بجانب الحلفاء، في الحرب العالمية الثانية ضد ألمانيا؛ فكانت النتيجة انتصار الحلفاء الذين تضخمت قوتهم بعد الحرب وكانت ولا تزال وبالًا على المسلمين، وقد كان من الفقه والوعي ترك قوى الشر يأكل بعضها بعضا.

٤- أن التحالف يؤدي في كثير من الأحيان إلى القتال تحت رايات الكفر[٣]، وهذا من الولاء لأعداء الله تعالى وهو منهي عنه في كثير من الآيات والأحاديث.

٥- أن التحالف قد يفضي إلى الدخول مع هؤلاء المشركين في حرب غير إسلامية وغير عادلة[٤]، كما يؤدي إلى مفاسد شرعية كثيرة منها الخضوع والركون إليهم، والموالاة، والمناصرة لهم[٥]، وكل هذا منهي عنه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١١٣].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾[الممتحنة: ١].

المناقشة والترجيح:

عند استعراض أدلة الفريقين يتبين لنا الآتي:

---

(١) ضعيف: رواه النسائي في الصغرى ك الزينة من السنن باب قول النبي ﷺ لا تنقشوا خواتيمكم عربيا برقم"٥١٤٢" (ج٧ص٣٣١٣)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب لا يتخذ كاتبا لامور الناس ... برقم"١٨٧٩٠" (ج٢٨ص١٣٥٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم"٦٢٢٧".

(٢) انظر: العلاقات الدولية في القرآن والسنة (ص٣٥٤)، وما بعدها.

(٣) انظر: السابق (ص٣٥٤)، وما بعدها.

(٤) انظر: الاستعانة بغير المسلمين، د. عبد الطريقي (ص٢٤٩-٢٥١).

(٥) السابق نفسه.

أولا: اعترض على استدلال المجيزين بقصة تحالف خزاعة مع رسول الله ﷺ بأن خزاعة أسلمت سرًا[(١)]، يدل على ذلك قول عمرو بن سالم: «ثمت أسلمنا ولم ننزع يدًا» وقوله: «فقتلونا ركعًا وسجدًا».

ويمكن الاعتراض على استدلالهم بالتحالف مع يهود بأنه لم يكن تحلفًا بالمعنى الحرفي للتحالف؛ لأن اليهود بالمدينة كانوا من رعايا الدولة الإسلامية، ومن سكان دار الإسلام المستوطنين لها، ويحملون التابعية لدار الإسلام، فالاتفاق معهم على جزئية الدفاع عن المدينة هو مما تستوجبه المواطنة والانتساب لدار الإسلام.

ثانيا: الاستدلال بحديث « ستصالحون الروم» يمكن الاعتراض عليه بأن هذا الحديث مجرد إخبار بما سيجري للأمة الإسلامية في عهد من عهودها، ولا يشتمل على حكم شرعي؛ لأن الخبر ليس حكما إلا إذا اقترن بما يجعله خبرا في معنى الحكم.

ثالثا: يمكن الاعتراض على استدلال المجيزين بحديث حلف الفضول بأن هذا الحلف كان في الجاهلية على أمور هي عادة من واجبات السلطة المركزية التي لم تكن موجودة آنذاك، فقيام أطراف هذا الحزب على مثل هذه الأمور لا يعتبر من قبيل التحالف بين كيانات سياسية أو دول وبين غيرها، وإنما يعتبر من قبيل تكوين جبهة سياسية تجمع بين قوى سياسية وبين غيرها داخل كيان واحد.

وثناء رسول الله ﷺ سببه أن هذا التحالف قام على أمور كلها فاضلة وكلها مستحسنة في العقول وواردة فيها قبل ورود الشرع، وأما عدم رغبته في نكثها فلأنها عهود وعقود قامت على أمور لم يأت الإسلام بنقضها ولا تحريمها، فهي باقية على الأصل العام وهو الوفاء بالعقود، ولكن نظرًا لقيام الدولة الإسلامية الجامعة للشتات القائمة بالجهاد والحسبة لم تعد هناك حاجة إلى قيام مثل هذا الحلف من جديد فنهى عن إحداث الأحلاف.

---

(١) انظر: الاستعانة بغير المسلمين، د. عبد الطريقي (٣٥٤)، وما بعدها.

وأما قوله ﷺ: «ولو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت، فلعله امتناع لامتناع؛ على أساس أنه من المحال أن يدعي لمثله في الإسلام بعد انعدام الحاجة إليه بقيام الدولة الإسلامية الجامعة، وبعد نهيه عن التحالف، ومنعه من كل تحالف جديد؛ وهذا من أساليب البلاغة النبوية الرائعة، للمبالغة في الثناء على هذا الحلف الفاضل».

رابعا: أن ادعاء المانعين نسخ التحالف بحديث: «لا حلف في الإسلام»، يمكن الاعتراض عليه بأن مجرد التأخر لا يكفي لتحقق دعوى النسخ؛ حتى يمتنع الجمع، فإن أمكن الجمع لم يصح المصير إلى اعتقاد النسخ، والجمع ممكن بحمل كل حكم على حال من أحوال الأمة الإسلامية، فيقال إن مسألة التحالف من المسائل الخاضعة لقواعد السياسة الشرعية، ومن الأمور التي تتغير بتغير العوائد ولا ينكر تغير حكمها بتغير الأزمان، ففي حال ضعف الأمة واحتياجها إلى الحلفاء، يجوز لها التحالف بشروط تضمن غلبة المصلحة على المفسدة، وفي حال قوة الأمة وقدرتها على مواجهة التحديات منفردة لا يجوز لها التحالف؛ لأنه لا يخلو من مفسدة، وتحقق المصالح دون الوقوع في مفاسد إذا قوبل بتحققها مع وجود مفاسد ولو مرجوحة تعين المصير إليه ما دام ذلك بالإمكان.

خامسا: استدلال المانعين بأحاديث تحريم الاستعانة بالمشركين يمكن الاعتراض عليه بمقابلته بأحاديث أخرى في الباب نفسه تدل على جواز الاستعانة بالمشركين على حرب المشركين مثل استعانته ﷺ بناس من يهود في قتال خيبر، وهي الأحاديث التي استدل بها العلماء القائلون بجواز الاستعانة بالمشركين على قتال المشركين بشروط منها ألا تكون لهم شوكة وألا يكون حكم الشرك ظاهرا، ويمكن أن يقال إن تعارض هذه النصوص إذا أمكن حل عقدته بالجمع لم يصح المصير إلى الترجيح؛ حسب ما هو مقرر في الأصول، والجمع ممكن بحمل الجواز على حال وحمل المنع على حال، فتكون الاستعانة جائزة في حال الحاجة إليها وعدم الخوف من ظهور حكم الشرك أو ازدياد

شوكة المشركين، ويكون المنع في حال عدم الحاجة إلى الاستعانة أو في حال اشتمالها على مفاسد ومضار وخيمة كظهور حكم الشرك أو استفحال شوكة المشركين.

سادسا: استدلال المانعين بكون التحالفات تجر إلى مفاسد وشرور منها الدخول في حرب غير عادلة أو دعم كيانات كافرة أو القتال تحت راية غير إسلامية أو موالاة أعداء الله، وغير ذلك، يمكن الاعتراض عليه بان هذه المفاسد محتملة، ولكنها غير لازمة، وغير مستمرة، وبالإمكان تلافيها بوضع شروط للتحالف تجعل المسلمين في موقف غير مخالف لعقيدتهم ولا لمنهجهم في الحياة؛ كأن يكون التحالف على دفع العدوان والظلم لا على التناصر في الحق والباطل، وكأن تشترط الدولة الإسلامية أن تدخل الحرب تحت راية متميزة وغير مختلطة براية الأعداء.... وهكذا.

الترجيح:

والذي أراه راجحا هو أن تحالف الدولة الإسلامية مع دولة غير إسلامية وكذلك استعانتها بالمشركين على قتال المشركين من المسائل الخاضعة لقواعد السياسة الشرعية، ومن الأمور التي تختلف باختلاف العوائد فلا ينكر تغير حكمها بتغير الأحوال والأزمان، وهي من الأحكام التي تدور على علة توجد بوجودها وتنتفي بانتفائها.

فالتحالف وكذلك الاستعانة من الأمور التي لا يقال فيها إنها مباحة بإطلاق أو محرمة بإطلاق أو واجبة بإطلاق؛ لأنها لا يتعلق بذاتها الحكم بالتحريم أو الإباحة أو الوجوب أو غيره، وإنما يتعلق الحكم بما تفضي إليه من نتائج وما يترتب عليها من منافع أو مضار، ولأن ما يترتب عليها من منافع أو مضار ليس ثابتا ولا مستمرا ولا لازمًا حالة واحدة لا ينفك عنها ولا يتحول.

لذلك وجدنا رسول الله ﷺ ينهى عن إحداث حلف في الإسلام، ويثنى على حلف كانت كل عناصره وإن لم تكن دولًا من قوى الشرك؛ ثم يؤكد أنه لو دعي إلى مثله في

الإسلام لأجاب؛ مما يدل على أنه مجرد التحالف ليس هو الذي يتعلق به التحريم أو الإباحة وإنما يناط الحكم بالمصالح أو المفاسد التي قد تنجم عن هذا التحالف.

وهذا هو الذي تقضي به الحكمة السياسية، فإن اختيار دولة ما لطريق الأحلاف ليس مسألة مبدأ وإنما مسألة ملاءمة؛ فالدولة تستغني عن الأحلاف إذا اقتنعت بأنها من القوة بحيث يمكنها الصمود أمام أعدائها دون دعم أحد، أو أن أعباء الارتباطات الناجمة عن الأحلاف تفوق حسناتها المرتقبة، والعكس بالعكس.

ولقد فهم العلماء من مجموع الأحاديث أن العبرة بالأمر المتحالف عليه لا بذات التحالف، يقول الإمام الجصاص: «قيل إن الحلف كان على منع المظلوم، وعلى التأسي في المعاش، فأخبر النبي ﷺ أنه حضر هذا الحلف قبل النبوة وأنه لو دعي إلى مثله في الإسلام لأجاب؛ لأن الله تعالى قد أمر المؤمنين بذلك، وهو شيء مستحسن في العقول، بل واجب فيها قبل ورود الشرع؛ فعلمنا أن قوله: «لا حلف في الإسلام» إنما أراد به الذي لا تجوزه العقول ولا تبيحه الشريعة»[1].

والقول بأن حكم التحالف يخضع لقواعد السياسة الشرعية يساوي القول بأنه جائز بشروط؛ لأنه إن تحققت شروط الجواز فقد امتهد السبيل للقول بالجواز، وإن لم تتحقق أغلق الباب دون القول بالجواز، فالشروط هي التي تحدد الحكم وهي التي تبرز قواعد السياسة الشرعية التي يخضع لها الحكم.

وشروط الجواز هي:

١- الشروط التي اشترطها العلماء لجواز الاستعانة بالمشركين على قتال المشركين، وهي.

أ- أن تدعو الحاجة إلى ذلك التحالف أو تلك الاستعانة ووجه هذا الاشتراط أن

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤١٦).

التحالف ومثله الاستعانة لا يخلو من مفاسد، فإن لم تكن الحاجة داعية إليه وحاملة على تحمل ما فيه من مفاسد بغية تحقيق مصالح أغلب منها وأعم، كان المصير إليه تقحمًا لمفاسد وإن قلت دون أن تدفعنا إليها حاجة أو ضرورة، وهذا بلا شك مناف لما قامت عليه الشرعية؛ فإن مبناها على جلب المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها[1].

ووجهه أيضا أن رسول الله ﷺ نهى عن الحلف في فتح مكة وهو في حال العزة والاستغناء.

ب- ألا يكون حكم الشرك هو الظاهر في هذا التحالف؛ وذلك لأن حكم الشرك إن كان ظاهرا على حكم الإسلام ترتب على ظهوره تسلط أهل الشرك على أهل الإسلام واستبدادهم بالأمور، وعلوهم على حساب المسلمين، وإفسادهم في الأرض باسم المسلمين، وهي مفسدة لا يمكن أن تقوم بإزائها مصالح.

جـ- ألا يؤدي التحالف أو الاستعانة إلى تقوية شوكة الكافرين على المسلمين المتحالفين معهم أو غيرهم؛ لأن تقوية شوكتهم يعني استعجال الهزيمة للمسلمين وتأخير نصرهم وفتح الأبواب لإهلاكهم وإذهاب دولتهم.

٢- ألا يكون التحالف أو الاستعانة بالمشركين موجها ضد دول إسلامية أو طوائف وشعوب إسلامية؛ لأنه يكون عندئذ خيانة للأمة واتخاذًا للأعداء أولياء من دون المؤمنين، وقد نهى الله عن ذلك فقال: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨].

٣- ألا يكون التحالف قائما على بنود ومواد تتعارض مع الدعوة الإسلامية أو مع القضايا الكبرى للإسلام والمسلمين أو مع المبادئ الإسلامية الأساسية؛ لأن المبادئ والأسس والمصالح الكبرى للدعوة لا مساومة عليها، يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ٣.

عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ [سورة الكافرون].

ويقول ﷻ: ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾﴾ [القلم: ٩].

ويقول: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣].

ويقول: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢].

أما المسائل الشكلية، والأمور التي ليست من المبادئ الأساسية والثوابت الأصلية فلا مانع من المساومة عليها بشرط ألا تكون ارتكابا لمحرم صريح، مثلما تنازل رسول الله ﷺ في صلح الحديبية عن أمور شكلية مثل كتابة «باسمك اللهم» بدلا من «بسم الله الرحمن الرحيم».

إن القول بجواز التحالف بهذه الشروط وبغيرها من الشروط التي يمكن أن تمليها الظروف، والقول بأن التحالف من الأمور التي تخضع لقواعد السياسة الشرعية ومن ثم فهي تجوز أحيانا وتمنع أحيانا، هذا القول هو الملائم والمناسب لدور الأمة الإسلامية ولوظيفتها، ولما يناط بها من مهام ووظائف عظام؛ فالأمة الإسلامية أمة مجاهدة، أمة مكلفة بتبليغ الأمانة، أمة أخرجت للناس لتسوسهم بمنهج الله، ولتحملهم على الطريقة المستقيمة، ولتهش على شاردهم وترده إلى الجادة والصواب.

وهي في طريقها هذا تواجه صعابا جمة، وتحديات غاية في القسوة، ويواجهها أعداء ألداء يقعدون لها بكل سبيل، ويتربصون لها بكل طريق، ويجتهدون في وضع العقبات والعقابيل لتعويق سيرها وتأخيرها عن غايتها.

لذلك فهي في أمس الحاجة إلى اتخاذ كافة التدابير التي تساعدها على اختراق الظروف المتشابكة، وعلى شق طريقها بين أدغال التحديات والمصالح المتصارعة، وعلى مواصلة السير في غابة يجللها الضباب وتعوي في جنباتها الذئاب.

ونضرب لذلك مثلا، فنقول: لو أن دولة إسلامية تحاول امتلاك السلاح النووي

لتحقق الردع تجاه الدول الكافرة المحاربة للأمة الإسلامية كأمريكا وإسرائيل، ولم تستطع ذلك إلا بالدخول في حلف مع دولة من دول الكفر التي تكف يدها عن المسلمين - ولو مرحليًا - كالصين مثلًا، وسنحت لها هذه الفرصة التي قد يدفع إلى تهيئتها حاجة الدولة الكافرة إلى سلعة معينة لدى الدولة الإسلامية، تستطيع بامتلاكها أن تنافس بها غيرها وأن تسبقها بها في الصراع الدائر بينهما، واستطاعت هذه الدولة الإسلامية أن تقيم الحلف على بنود سالمة من المضار الكبرى التي تأتي على المبادئ والأسس بالإبطال أو الإضرار، وعلى مواد تحقق أعلى المصالح بأدنى المفاسد؛ فلو أمكن حدوث هذا فلا أرى وجها للقول بتحريمه، بل لا أرى مهربا من القول بمشروعية العمل به؛ وسيلة من وسائل تخفيف الضغط عن المسلمين وتوفير الحماية لهم، وإطالة أمد الصراع بين قوى الكفر؛ مما يمهد لإضعاف بعضها بعضا وإنهاك بعضها بعضا وربما إنهاء بعضها بعضا.

ويوم أن تستغني أمة الإسلام عن غيرها، وتقوى بوحدتها وتكاملها، وتستطيع أن تستقل بأمورها دون حاجة إلى تحالف أو استعانة فلن يكون هناك داعٍ إلى تلك التحالفات؛ فعندئذ يأتي دور العمل بحديث لا « حلف في الإسلام» الذي أعلن به الرسول ﷺ إبان الفتح الأعظم.

أما التحالفات التي تدخل فيها دول إسلامية مع أعداء ألداء محاربين كأمريكا، فما هي إلا محاولات من أعداء الأمة لعزل بعض الدول الإسلامية عن المجموع الإسلامي، بغرض تفتيت الصف لالتهام الفرائس الغافلة الواحدة تلو الأخرى، ومثل هذه التحالفات ليست بالأساس تحالفات يمكن أن تدرس أو تبحث تحت عنوان التحالفات، وإنما هي خيانات للأمة أخذت اسم التحالفات، مثلما أخذت الخمر أسماء تسويقية لتروج في سوق المغفلين والمنحرفين.

الفصل الخامس

حكم العمليات الاستشهادية

تمهيد

المقصود بالعمليات الاستشهادية:

أولا: التعريف اللغوي للعمليات الاستشهادية:

العمليات: جمع عملية. والعملية لفظة مأخوذة من العمل، وهو: عام في كل فعل يُفْعل[(١)]، عمل عملا: فعل فعلا عن قصد[(٢)].

وكلمة العملية محدثة تُطلق على جملة أعمال تُحدث أثرًا خاصًّا، يقال: عمليّة جراحيّة أو حربية[(٣)].

والشهادة هي القتل في سبيل الله[(٤)].

واستشهد أي تعرّض أن يقتل في سبيل الله[(٥)].

ويحلو للبعض أن يطلق عليها عمليات انتحارية من جهة ما فيها من قتل للنفس، والانتحار قتل النفس. يقال: انتحر الرجل إذا قتل نفسه بوسيلة ما[(٦)].

والبعض يسميها تسمية محايدة فيقول عمليات فدائية، والفدائي هو الذي يجاهد في

---

(١) (معجم مقاييس اللغة، (٤/ ١٤٥) مادة: عمل).

(٢) (المعجم الوسيط، (٦٢٨) مادة: عمل).

(٣) (المعجم الوسيط، (٦٢٨) مادة: عمل).

(٤) (القاموس المحيط، ص ٣٧٢، مادة: شهد).

(٥) (المعجم الوسيط، (٤٩٧) مادة: شهد).

(٦) (المعجم الوسيط، (٩٠٦) مادة: نحر).

سبيل الله أو الوطن مضحيا بنفسه، وفداه: استنقذه، ويقال فداه بماله أو بنفسه[١].

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للعمليات الاستشهادية:

يمكن تعريف العملية الاستشهادية بأنها: (عملية جهادية يقوم بها فرد أو مجموعة من المسلمين المجاهدين، تهدف إلى إحداث خسائر في العدو، بوسيلة تفضي إلى قتل النفس؛ طلبا للشهادة).

وهي وسيلة من الوسائل القتالية الحديثة التي لم تكن معروفة من قبل، وهي تأخذ صورا عدة، منها: أن يلف المجاهد نفسه بحزام ناسف ويدخل به على تجمع من تجمعات الأعداء فيفجر نفسه فيهم، أو أن يملأ سيارة بالمتفجرات فيقتحم بها معسكرا من المعسكرات المعادية فيفجرها فيها. وحتما سيكون القائم بالعملية أحد القتلى.

هذه الطريقة نفذها المجاهدون في السودان ضد الغزاة، ونفذها الصوماليون ضد الأمريكان، ونفذها الشيشانيون ضد الروس، وينفذها الآن الفلسطينيون ضد اليهود الصهاينة في الأرض المحتلة.

ولقد كان لهذه الطريقة بالغ الأثر في إخراج اليهود من لبنان[٢].

---

(١) (المعجم الوسيط (٦٧٧-٦٧٨)).

(٢) (انظر العمليات الاستشهادية صور ووثائق المقاومة اللبنانية صـ ٩٧ نقلا عن العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي صـ ٤٨ د نواف هايل تكروري دار الفكر دمشق ط رابعة ٢٠٠٣).

المبحث الأول

صور العمليات الاستشهادية

أخذت العمليات الاستشهادية في تاريخ الجهاد الإسلامي صورا متعددة، لكل صورة من هذه الصور حكمها، ونحن نستعرضها هنا بإيجاز؛ بهدف التمييز بينها، وبهدف تمييزها وفصلها عن الصورة المعاصرة، والذي دفعنا إلى هذا أن هناك صورا فدائية تدخل في العمليات الاستشهادية بالمعنى اللغوي العام، ولكنها لاتدخل فيها بالمعنى الاصطلاحي الخاص الذي يحدد الصور المعاصرة المستهدفة بالبحث والتي تعتبر نازلة من النوازل.

ولو أننا سبرنا العمليات الاستشهادية بمعناها العام وقسمناها على أساس الأسلوب الذي وقعت به لوجدناها تنقسم إلى قسمين: الأول: أعمال استشهادية تعرّض المجاهد للقتل بيد أعدائه.

الثاني: أعمالٌ استشهادية تعرّض المجاهد للقتل بيد نفسه.

ولكل واحد من هذين القسمين صور ولكل صورة حكمها:

أولا: صور الأعمال الاستشهادية التي تعرض المجاهد للقتل بيد أعدائه:

١ - أن ينغمس المجاهد وحده في الكفار حال القتال فيقاتل بمفرده العدد الكثير، وقد وقعت هذه الصورة في التاريخ الإسلامي في أواخر عهد الصحابة، فعن أَسْلَمَ أَبِي عِمْرَانَ مَوْلَى لِكِنْدَةَ، قَالَ: كُنَّا بِمَدِينَةِ الرُّومِ، فَأَخْرَجُوا إِلَيْنَا صَفًّا عَظِيمًا، مِنَ الرُّومِ، وَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مِثْلُهُ، أَوْ أَكْثَرُ، وَعَلَى أَهْلِ مِصْرَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ صَاحِبُ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَحَمَلَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى صَفِّ الرُّومِ، حَتَّى دَخَلَ فِيهِمْ، فَصَاحَ بِهِ النَّاسُ، وَقَالُوا: سُبْحَانَ اللهِ، تُلْقِي بِيَدِكَ إِلَى التَّهْلُكَةِ، فَقَامَ أَبُو أَيُّوبَ الأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ تَتَأَوَّلُونَ هَذِهِ الآيَةَ

عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ، إِنَّمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ فِينَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ، إِنَّا لَمَّا أَعَزَّ اللهُ الإِسْلامَ وَكَثَّرَ نَاصِرِيهِ، قُلْنَا بَعْضُنَا لِبَعْضٍ سِرًّا، مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ إِنَّ أَمْوَالَنَا قَدْ ضَاعَتْ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَعَزَّ الإِسْلامَ وَكَثَّرَ نَاصِرِيهِ، فَلَوْ أَقَمْنَا فِي أَمْوَالِنَا، فَأَصْلَحْنَا مَا ضَاعَ مِنَّا، فَأَنْزَلَ اللهُ عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ يَرُدُّ عَلَيْنَا مَا قُلْنَا: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البقرة: ١٩٥]، فَكَانَتِ التَّهْلُكَةُ الإِقَامَةَ فِي أَمْوَالِنَا، وَإِصْلاحِهَا، وَتَرْكَنَا الْغَزْوَ»، قَالَ: وَمَا زَالَ أَبُو أَيُّوبَ شَاخِصًا، فِي سَبِيلِ اللهِ حَتَّى دُفِنَ بِأَرْضِ الرُّومِ»[(١)].

و عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: " ثَلاثَةٌ يُحِبُّهُمُ اللهُ ﷻ، يَضْحَكُ إِلَيْهِمْ وَيَسْتَبْشِرُ بِهِمْ، الَّذِي إِذَا انْكَشَفَتْ فِئَةٌ، قَاتَلَ وَرَاءَهَا بِنَفْسِهِ للهِ ﷻ، فَإِمَّا أَنْ يُقْتَلَ، وَإِمَّا أَنْ يَنْصُرَهُ اللهُ ﷻ وَيَكْفِيهِ، فَيَقُولُ: انْظُرُوا إِلَى عَبْدِي كَيْفَ صَبَّرَ لِي بِنَفْسِهِ!.. »[(٢)].

وفي رواية كذلك عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: « ثَلاثَةٌ يُحِبُّهُمُ اللهُ

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب في قوله تعال ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ برقم"٢١٥٥" (ج٣ص١٤٨٠)، والترمذى في السنن ك التفسير باب ومن سورة البقرة برقم"٢٩١٨" (ج٦ص٢٥٥٢)، والنسائى في الكبرى ك التفسير باب سورة البقرة برقم"١٠٥٢٧" (ج١٤ص٦٧٥٤)، وأبوداود الطيالسي في مسنده برقم"٥٩٦"(ج١ص٢٨٠)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب فرض الجهاد برقم"٤٨١٤"(ج٩ص١٠٤٩٥)، والحاكم في المستدرك ك التفسير باب ومن سورة البقرة برقم"٣٠١٥"(ج٥ص٢٠٢٦)، والبيهقى في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب جواز أنفراد الرجل والرجال بالغزو في بلاد العدو. برقم"١٦٧٤٦"(ج٢٥ص١٢٠٤٠)، وصححه الألباني في السلسة الصحيحة برقم"١٣".

(٢) حسن: رواه البيهقى في الأسماء والصفات برقم"٩٥٨"(ج٢ص٨٤٩)، وأبو بكر الهيثمي في مجمع الزوائد برقم"٣٥٣٦" (ج٢ص٥٢٥)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم"٤٣٣٥٠"(ج١٥ص١٢٨٤) وحسنه الألباني في صحيح الترغيب برقم"٦٢٩".

وَيَضْحَكُ إِلَيْهِمُ: الَّذِي إِذَا تَكَشَّفَ فِئَةٌ قَاتَلَ وَرَاءَهَا بِنَفْسِهِ للهِ»(١).

ومن ذلك ما فعله البراء بن مالك ﷺ في حرب المرتدين من أهل اليمامة ؛ إذ دخلوا الحديقة وأغلقوها عليهم، فَقَالَ الْبَرَاءُ: يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ أَلْقُونِي عَلَيْهِمْ فِي الْحَدِيقَةِ فَقَالَ النَّاسُ: لا تَفْعَلْ يَا بَرَاءُ فَقَالَ: وَاللهِ لَتَطْرَحُنِّي عَلَيْهِمْ فِيهَا فَاحْتَمَلَ حَتَّى إِذَا أَشْرَفَ عَلَى الْحَدِيقَةِ مِنَ الْجِدَارِ اقْتَحَمَ فَقَاتَلَهُمْ عَنْ بَابِ الْحَدِيقَةِ حَتَّى فَتَحَهَا لِلْمُسْلِمِينَ، وَدَخَلَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِمْ فِيهَا »(٢).

٢- أن يتعرّض المجاهد للشهادة ويسعى إليها:

عن أبي ذرّ ﷺ أن النبي ﷺ قال: «ثَلاثَةٌ يُحِبُّهُمُ اللهُ.. الرَّجُلُ يَلْقَى الْعَدُوَّ فِي الْفِئَةِ فَيَنْصِبُ لَهُمْ نَحْرَهُ حَتَّى يُقْتَلَ، أَوْ يُفْتَحَ لِأَصْحَابِهِ.. الحديث»(٣).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: « مِنْ خَيْرِ مَعَاشِ النَّاسِ لَهُمْ، رَجُلٌ مُمْسِكٌ عِنَانَ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، يَطِيرُ عَلَى مَتْنِهِ كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً أَوْ فَزْعَةً طَارَ عَلَيْهِ يَبْتَغِي الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ مَظَانَّهُ»(٤).

---

(١) إسناده حسن: رواه الحاكم في المستدرك ك الإيمان باب ثلاثة يحبهم الله ويضحك إليهم. برقم"٦٦" (ج١ص٥٢)، وقال الحاكم هذا حديث صحيح و قد احتجا بجميع رواته ولم يخرجاه، وسكت عنه الذهبي في التلخيص والحديث رجاله ثقات عدا أحمد بن يعقوب النيسابوري وهو صدوق حسن الحديث، والفضيل بن سليمان النميري وهو صدوق له خطأ كثير.

(٢) رواه ابن جرير الطبري في التاريخ (ج٤ص١٩٣١)، وابن كثير في البداية والنهاية (ج٦ص٣٢٥).

(٣) (مسند الإمام أحمد في المسند برقم"٢٠٨٢٣"(ج١٨ص٨٧١١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٣٠٧٤".

(٤) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب فضل الجهاد والرباط برقم "٣٥١٠"(ج٥ص٢٤٦٧)، والنسائي في الكبرى ك السير باب سبق الإمام إلى النفير. برقم"٨٥١٩"(ج١٢ص٥٥١٣)، وابن ماجة في السنن ك الفتن باب العزلة برقم"٣٩٧٥" (ج٥ص٢١١١)، وسعيد بن منصور في سننه ك الجهاد باب من ارتبط فرسا في سبيل الله برقم"٢٢٨١"(ج٢ص٦٣٤)، وأبوعوانة في مسنده برقم"٥٨٣٤"(ج٨ص٣٥٥٦)، والبيهقي في الشعب برقم"٣٩٧٤".

ولقد كان النبي ﷺ يبايع أصحابه على ألا يفرّوا، وربما بايعهم على الموت[(١)].

٣- أن يُبَادر العدو، أو يحمي إخوانه بنفسه، فيؤْثِر إخوانه بالحياة: وقد كان النبي ﷺ يُؤْثِرُ إخوانه على نفسه، فيتبادر إلى لقاء العدّو دونهم فعَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ وَأَجْوَدَ النَّاسِ وَأَشْجَعَ النَّاسِ وَلَقَدْ فَزِعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَانْطَلَقَ النَّاسُ قِبَلَ الصَّوْتِ، فَاسْتَقْبَلَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ سَبَقَ النَّاسَ إِلَى الصَّوْتِ وَهُوَ يَقُولُ: «لَنْ تُرَاعُوا لَنْ تُرَاعُوا» وَهُوَ عَلَى فَرَسٍ لِأَبِي طَلْحَةَ عُرْيٍ مَا عَلَيْهِ سَرْجٌ، فِي عُنُقِهِ سَيْفٌ.. »[(٢)].

وقد بَاتَ عَلِيّ رضي الله عنه عَلَى فِرَاشِ النَّبِيِّ ﷺ تِلْكَ اللَّيْلَةَ - ليلة هجرته ﷺ إلى المدينة- وَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى لَحِقَ بِالْغَارِ، وَبَاتَ الْمُشْرِكُونَ يَحْرُسُونَ عَلِيًّا يَحْسِبُونَ أَنَّهُ النَّبِيُّ ﷺ، فَلَمَّا أَصْبَحُوا ثَارُوا إِلَيْهِ، فَلَمَّا رَأَوْا عَلِيًّا رَدَّ اللهُ مَكْرَهُمْ.» [(٣)].

وذكر الحافظ ابن حجر أن عُكاشة الغنمي وقى النبي ﷺ يوم أحد يوم اجتمع المشركون وتمالؤوا عليه لقتله حتى ذهب أنفه وشفتاه وحاجباه وأذناه[(٤)].

فهذه الصورة وغيرها مما يعرّض المجاهد للقتل بيد أعدائه جائزة - لما سقناه معها من أدلة من السنة - بثلاثة شروط:

---

(١) (زاد المعاد (٣/ ٩٥).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب حسن الخلق. برقم"٥٦٠٢" (ج١٠ص٤٥٦٥)، واللفظ له، ومسلم ك الفضائل باب في شجاعة النبى ﷺ وتقدمه للحرب برقم "٤٢٧٣" (ج٦ص٢٩٦٩).

(٣) ضعيف: رواه الإمام أحمد في المسند برقم"٣١٢٥"(ج٣ص١٤١٤)، وعبدالرزاق في المصنف ك المغازى باب من هاجر إلى الحبشة برقم"٩٥٢٩"(ج٦ص٢٨٦٨)، وقوام السنه إسماعيل بن محمد في دلائل النبوة برقم"٤٩"(ج١ص٨٥)،، والطبرانى في الكبير برقم"١١٩٩٦" (ج١٣ص٦٤٠٢)، وضعفه الألبانى في مشكاة المصابيح برقم" ٥٩٣٤ - ٦٧".

(٤) (الإصابة، (٤/ ٤٤١)، عن ابن السَّكن، وذكر سنده).

الأول: أن يكون في عمله مصلحة للمسلمين ؛ لأن القتال لم يشرع لذات القتال وإلا لم يكن فيه من فائدة سوى إزهاق الأرواح، وإنما شرع لمصالح عليا تهون بإزائها الأرواح؛ فأولى من القتال بذلك الشرط تعريض النفس للهلكة ابتداء..

الثاني: ألا يكون في قتله لو قتل مفسدة عامة، من كسر قلوب المسلمين أو إضعافهم أو تقوية قلوب الكفار ؛ لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وبخاصة إذا كانت المفاسد عامة.

الثالث: أن يتصف هذا العمل بالإخلاص ؛ لأن الإخلاص أساس الأعمال وشرط قبولها وبدونه لا قيمة للعمل ولا ثواب عليه ولا بركة فيه ولا تأثير له.

فإذا توافرت هذه الشروط لم يكن هناك مسوغ للقول بالتحريم؛ لأنه عمل حسن نافع سبق إليه الصحابة، قال شيخ الإسلام: «إنه إذا فعل ما أمره الله به فأفضى ذلك إلى قتل نفسه فهذا محسن في ذلك كالذي يحمل على الصف وحده حملًا فيه منفعة للمسلمين وقد اعتقد أنّه يقتل، فهذا حَسَنٌ، وفي مثله أنزل الله قوله: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ ومثلما كان بعض الصحابة ينغمس في العدو»[1].

ثانيا: صور الأعمال الاستشهادية التي تعرض المجاهد للقتل بيد نفسه:

١ - أن يضرب المجاهد الكفّارَ فيصيبه سلاحه دون قصد منه: وهذا شهيد - إن شاء الله - لأنه لم يقصد قتل نفسه، ويدل على ذلك: ما رواه أبو داود عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: أَغَرْنَا عَلَى حَيٍّ مِنْ جُهَيْنَةَ فَطَلَبَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رَجُلًا مِنْهُمْ فَضَرَبَهُ، فَأَخْطَأَهُ وَأَصَابَ نَفْسَهُ بِالسَّيْفِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَخُوكُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ فَابْتَدَرَهُ النَّاسُ فَوَجَدُوهُ قَدْ مَاتَ، فَلَفَّهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِثِيَابِهِ وَدِمَائِهِ وَصَلَّى عَلَيْهِ وَدَفَنَهُ، فَقَالُوا: يَا

---

(١) (مجموع الفتاوى، (٢٥/ ٢٧٩).

رَسُولَ اللهِ أَشَهِيدٌ هُوَ ؟ قَالَ: نَعَمْ وَأَنَا لَهُ شَهِيدٌ»(١).

عن سلمة بن الأكوع الأسلمي أن عامرَ بن الأكوع بارز مَرْحَبًا يوم خيبر فَاخْتَلَفَا ضَرْبَتَيْنِ فَوَقَعَ سَيْفُ مَرْحَبٍ فِي تُرْسِ عَامِرٍ وَذَهَبَ عَامِرٌ يَسْفُلُ لَهُ، فَرَجَعَ سَيْفُهُ عَلَى نَفْسِهِ فَقَطَعَ أَكْحَلَهُ، فَكَانَتْ فِيهَا نَفْسُهُ»(٢).

قال ابن قدامة المقدسي: « فإن كان الشهيد عاد عليه سلاحه فقتله فهو كالمقتول بأيدي العدو »(٣).

٢- أن يخاف المجاهد أن يؤسَر فيعذّب فيقتل نفسه: وهذا كما لو فجّر أو قتل أو أنكى في العدوّ وتوقع أو غلب على ظنه أو استيقن أن سيكشف ويؤسر وخاف أن يعذّب ويؤذى، وهو يعرِف من نفسه أنه قليل الصبر، ويعلم أنّ لأعدائه من التفنن في التعذيب والقدرة عليه ما يعجز عنه فيقتل نفسه مع أعدائه ؛ وهذا غير جائز ؛ لأنه إنما أقدم على قتل نفسه طلبًا للتخلّص من مفسدةٍ مظنونة ومتوقعة غير واقعة، وهي لو وقعت لكان مأمورًا بالصبر على الابتلاء، فكيف وهي لم تقع؟

عن جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْبَجَلِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: « إِنَّ رَجُلًا مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ،

---

(١) ضعيف: أبوداود في السنن ك الجهاد باب في الرجل يموت بسلاحه برقم"٢١٨١" (ج٣ص١٤٩٩)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب أسنان الأبل الخطأ. برقم"١٥٠٧٨" (ج٢٢ص١٠٧٦٣)، وضعفه الألبانى في ضعيف سنن أبى داود برقم"٥٤٦".

(٢) صحيح: مسلم ك الجهاد والسير باب غزوة ذى قرد وغيرها برقم"٣٣٧٨"(ج٥ص٢٣٦٥)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦١٩٤"(ج١٣ص٦٤٠١)، وأبوداود الطيالسى في مسنده، وعبدالرزاق في المصنف، وابن أبى شيبة في المصنف ك المغازى باب غزوة خيبر برقم"٣٦١٨٢" (ج٢٢ص١٠٥٥٠)، وأبوعوانة في مسنده برقم"٥٣٨٠"(ج٧ص٣٢٧٧)، وابن سعد في الطبقات برقم"١٧٠٦"(ج٢ص٩٩٢).

(٣) (المغني لابن قدامة، (٣/ ٤٧٤).

خَرَجَتْ بِهِ قُرْحَةٌ، فَلَمَّا آذَتْهُ، انْتَزَعَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ فنكأَهَا، فَلَمْ يَرْقَإِ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ: «رَبُّكُمْ، قَدْ حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»(١).

وعَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهَّ ﷺ الْتَقَى هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ فَاقْتَتَلُوا فَلَمَّا مَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ إِلَى عَسْكَرِهِ وَمَالَ الْآخَرُونَ إِلَى عَسْكَرِهِمْ وَفِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللهَّ ﷺ رَجُلٌ لَا يَدَعُ لَهُمْ شَاذَّةً، وَلَا فَاذَّةً إِلَّا اتَّبَعَهَا يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهِ، فَقَالَ: مَا أَجْزَأَ مِنَّا الْيَوْمَ أَحَدٌ كَمَا أَجْزَأَ فُلَانٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: « أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ »، فَقَالَ رَجُلٌ: مِنَ الْقَوْمِ أَنَا صَاحِبُهُ، قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ كُلَّمَا وَقَفَ وَقَفَ مَعَهُ، وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجُرِحَ الرَّجُلُ جُرْحًا شَدِيدًا فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَى سَيْفِهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ.. »(٢).

سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن رجل له مملوك هرب ثم رجع، فلمّا رجع أخفى سكينه وقتل نفسه ؟ فأجاب: «لم يكن له أن يقتل نفسه وإن كان سيّده قد ظلمه واعتدى عليه، بل كان عليه إذا لم يمكنه دفع الظلم عن نفسه أن يصبر إلى أن يفرّج الله. فإن كان سيّده ظلمه حتى فعل ذلك مثل أن يقتّر عليه في النفقة أو يعتدي عليه في الاستعمال أو يضربه بغير حقّ أو يريد به فاحشة ونحو ذلك فإنّ على سيده من الوزر بقدر ما نسب إليه في المعصية»(٣).

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بنى إسرائيل برقم"٣٢٢٩" (ج٦ص٢٦٤٦)، ومسلم ك الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. برقم "١٦٨" (ج١ص١٧٠)، واللفظ لمسلم.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الجها والسير باب لايقول فلان شهيد برقم"٢٦٩٨" (ج٥ص٢٢٤٨)، ومسلم ك الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. برقم "١٦٧" (ج١ص١٦٩)، واللفظ للبخاري.

(٣)مجموع الفتاوى، (٣١/ ٣٨٤).

٣- أن يؤسر، أو يراد أسره ويكون ممن يعرف أسرار المسلمين فيخشى أن يفشي الأسرار فيضر بالمسلمين، ويغلب على ظنه أنَّ الأعداء معهم من الأدوية ووسائل انتزاع الاعترافات ما يجبره على أن يُخبرهم بحال المجاهدين وخططهم ومخابئهم ونحو ذلك، فهذا يجوز له أن يقتل نفسه؛ لأن قتل نفسه ضرر خاص والإخبارعن المسلمين ينتج عنه ضرر عام ولا يمكن دفع الضررين فيدفع العام بالخاص عملا بالقاعدة الفقهية الكلية، ولأن قتله لنفسه مفسدة أقل من المفسدة المترتبة على إخباره عن المسلمين فتحتمل أدني المفسدتين لدفع أعلاهما، ولقد أفتى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم،في واقعة من هذا النوع فقال: « الفرنساويون في هذه السنين تصلبوا في الحرب ويستعملون الشرنقات إذا استولوا على واحد من الجزائريين ليعلمهم بالذخائر والمكامن ومن يأسرونه قد يكون من الأكابر فيخبرهم أن في المكان الفلاني كذا وكذا، وهذه الإبرة تُسْكره إسكارًا مقيّدًا .... جاءنا جزائريّون ينتسبون إلى الإسلام يقولون: هل يجوز للإنسان أن ينتحر مخافة أن يضربوه بالشّرنقة ويقول: أموت أنا شهيد مع أنهم يعذبونهم بأنواع العذاب ؟ فقلنا لهم: إذا كان كما تذكرون فيجوز..»[(١)].

٤- أن يخشى المجاهد إن لم يقتل نفسه بمهاجمته للأعداء أن يُسْتأصل المجاهدون ويصطلمهم أعداؤهم، ويغلب على ظنه أنه إن تقدم إليهم وقام بعملية ضدهم، امتنعوا عن استئصال المسلمين الآخرين، وهذا جائز؛ للأدلة نفسها التي أسلفناها في الصورة السابقة، وذلك بشرط ألا يستطيع ذلك إلا بإتلاف نفسه، إمّا لشدة تحصيناتهم، أو قوّة مراقبتهم، أو غير ذلك، وهذا متفق مع قواعد الفقه؛ إذ قَتْلُ البعض خير من موت

(١) فتاوي ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف ال الشيخ، مفتي المملكة ورئيس القضاة والشؤون الإسلامية رَحِمَهُ الله، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ جمع محمد بن عبد الرحمن بن قاسم وترتيبه وتحقيقه/ فتوى رقم ١٤٧٩، (٦/ ٢٠٧، ٢٠٨).

الجميع، ومتى تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما(١).

كما أنَّ الضرر الخاص يُتَحمّل لدفع الضرر العام(٢).

قال شيخ الإسلام: « وقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يُقاتلوا فإنهم يُقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم.. وهؤلاء المسلمون إذا قُتلوا كانوا شهداء، ولا يترك الجهاد الواجب لأجل من يقتل شهيدًا، ومن قتل وهو في الباطن لا يستحق القتل لأجل مصلحة الإسلام كان شهيدًا »(٣).

٥- أن يقصد النكاية في الكفار بما لا يُمْكن إلا بقتل نفسه؛ فيقتل نفسه في عملية فدائية ينكأ بها في العدو؛ بإتلاف شيءٍ من ممتلكاتهم أو قتل بعضٍ من مقاتلتهم أو أعوانهم..

وهذه الصورة هي الغالبة في هذه الأيام، وبخاصة على أرض فلسطين، وهي التي ينصب عليها الحديث في هذا الفصل، فما مدى شرعيتها ؟.

هذا ما سوف نتناوله في المبحث التالي.

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩٨ ؛ الأشباه والنظائر، السيوطي، ١٧٨.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩٦

(٣) مجموع الفتاوى، (٢٨/ ٥٤٨).

المبحث الثاني
حكم العمليات الاستشهادية
في صورتها المعاصرة

أغلب العلماء المعاصرين الذين تناولوا هذه المسألة قالوا بالجواز، والقلة منهم قالوا بالمنع؛ لذلك سوف نتناول قول كل فريق وأدلته ليتبين لنا الرأي الراجح في المسألة.

المطلب الأول: القائلون بالمنع وأدلتهم

قال بعض العلماء المعاصرين بتحريم العمليات الاستشهادية، وقالوا بأنها انتحارية وبأن الذي يقوم بها منتحر ومرتكب لكبيرة من الكبائر.

من هؤلاء العلماء فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال في شرحه لرياض الصالحين: وهو بصدد (شرح حديث قصة أصحاب الأخدود)..

قال رَحِمَهُ اللَّهُ [إن الإنسان يجوز أن يغرر بنفسه في مصلحة عامة المسلمين، فإن هذا الغلام دل الملك على أمر يقتله به ويهلك به نفسه، وهو أن يأخذ سهمًا من كنانته.. فأما ما يفعله بعض الناس من الانتحار، بحيث يحمل آلات متفجرة ويتقدم بها إلى الكفار، ثم يفجرها إذا كان بينهم، فإن هذا من قتل النفس والعياذ بالله، ومن قتل نفسه فهو خالد مخلد في نار جهنم أبد الآبدين، كما جاء في الحديث.).. ولأن هذا قتل نفسه لا في مصلحة الإسلام، لأنه إذا قتل نفسه وقتل عشرة أو مئة أو مئتين، لم ينتفع الإسلام بذلك، فلم يسلم الناس، بخلاف قصة الغلام، وهذا ربما يتعنت العدو أكثر ويوغر صدره هذا العمل، حتى يفتك بالمسلمين أشد فتك.

كما يوجد من صنع اليهود بأهل فلسطين، فإن أهل فلسطين إذا مات الواحد منهم بهذه المتفجرات وقتل ستة أو سبعة، أخذوا من جراء ذلك ستين (نفرًا) أو أكثر، فلم يحصل في ذلك نفع للمسلمين، ولا ارتداع للذين فجرت المتفجرات في صفوفهم.

ولهذا نرى أن ما يفعله بعض الناس من هذا الإنتحار، نرى أنه قتل للنفس بغير حق، وأنه موجب لدخول النار - والعياذ بالله - وأن صاحبه ليس بشهيد لكن إذا فعل الإنسان هذا متأولًا ظانًا أنه جائز، فإننا نرجو أن يسلم من الإثم، وأما أن تكتب له الشهادة فلا، لأنه لم يسلك طريق الشهادة، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر).[١]

ومنهم فضيلة الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، الذي سئل عن العمليات التي ينفذها الفلسطينيون في بلادهم ضد اليهود، فأجاب: هذه الطريقة لا أعلم لها وجهًا شرعيًا.. وأخشى أن تكون من قتل النفس..[٢].

ومنهم الشيخ حسن أيوب، الذي قال في كتابه (الجهاد والفدائية في الإسلام):وبذلك تستطيع أن تجيز ما يعمله الفدائي المسلم في عصرنا هذا من أعمال يذهب هو ضحيتها بعد أن يكون قد نكل بالعدو، وذلك مثل إغراق سفينة بمن فيها من الأعداء وهو معهم.. ولكن لا يجوز أن يلتف بحزام ناسف لينسف نفسه ومن بجواره؛ والفرق أن الأصل في الحالة الأولى أنه يقتل عدوه، وجاء قتله تبعًا.. أما الحالة الثانية فالأصل فيها قتل نفسه أولًا ليقتل غيره.[٣].

ومنهم الشيخ ناصر الدين الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ الذي لم يحرم العمليات الاستشهادية

---

(١) شرح رياض الصالحين للشيخ محمد بن صالح العثيمين ١/ ٩٩ دار الإيمان المنصورة مصر.

(٢) العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي صـ ١٧٩ د نواف هايل تكروري دار الفكر دمشق ط رابعة ٢٠٠٣.

(٣) الجهاد والفدائية في الإسلام صـ ٢٤٣-٢٤٤ ط أولى ١٩٩٧).

لسبب يتعلق بها في ذاتها كأسلوب ووسيلة ولكنه حرمها حيث لا يكون ثم إمام شرعي يصدر المجاهد عن أمره؛ ورأي الشيخ هنا مبني على أصل عنده وهو عدم مشروعية الجهاد بغير وجود الإمام الشرعي.

وقد سئل الشيخ عن فرقة انتحارية تضع القنابل ويدخلون على دبابات العدو، ويكون هناك قتل.. فهل يُعد هذا انتحارًا ؟.

فأجاب: لا يعد هذا انتحارًا، لأن الانتحار هو أن يقتل المسلم نفسه خلاصًا من هذه الحياة التعيسة.. أما هذه الصورة التي أنت تسأل عنها، فهذا ليس انتحارًا، بل هذا جهاد في سبيل الله. إلا أن هناك ملاحظة يجب الانتباه لها، وهي أن هذا العمل لا ينبغي أن يكون فرديًا أو شخصيًا، إنما يكون هذا بأمر قائد الجيش. فإذا كان قائد الجيش يستغني عن هذا الفدائي، ويرى أن في خسارته ربحًا كبيرًا من جهة أخرى، وهو إفناء عدد كبير من المشركين والكفار، فالرأي رأيه ويجب طاعته، حتى لو لم يرض هذا الإنسان فعليه طاعته..

الانتحار من أكبر المحرمات في الإسلام، لأن ما يفعله إلا غضبان على ربه لم يرض بقضاء الله. أما هذا فليس انتحارا، كما كان يفعله الصحابة، يهجم على جماعة (كردوس) من الكفار بسيفه، ويعمل فيهم بالسيف حتى يأتيه الموت صابرا، لأنه يعلم أن مآله الجنة..

فشتان بين من يقتل نفسه بهذه الطريقة الجهادية وبين من يتخلص من حياته بالانتحار[1].

أدلة هذا الفريق من العلماء:

١- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فالذي يقوم بهذه العمليات يلقي بنفسه في التهلكة التي توفرت أسبابها حتى صارت يقينية لا مظنونة.

٢ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ،

---

(١) (سلسلة. الهدى والنور) (شريط رقم ١٣٤).

فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ، فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ شَرِبَ سَمًّا، فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ، فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا»(١).

٣- عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ الْتَقَى هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ فَاقْتَتَلُوا، فَلَمَّا مَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِلَى عَسْكَرِهِ وَمَالَ الْآخَرُونَ إِلَى عَسْكَرِهِمْ، وَفِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ رَجُلٌ لَا يَدَعُ لَهُمْ شَاذَّةً وَلَا فَاذَّةً إِلَّا اتَّبَعَهَا يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهِ، فَقِيلَ: مَا أَجْزَأَ مِنَّا الْيَوْمَ أَحَدٌ كَمَا أَجْزَأَ فُلَانٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَنَا صَاحِبُهُ، قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ، كُلَّمَا وَقَفَ وَقَفَ مَعَهُ، وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجُرِحَ الرَّجُلُ جُرْحًا شَدِيدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ سَيْفَهُ بِالْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَى سَيْفِهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَخَرَجَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللهِ، قَالَ: «وَمَا ذَاكَ؟»، قَالَ الرَّجُلُ: الَّذِي ذَكَرْتَ آنِفًا أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَأَعْظَمَ النَّاسُ ذَلِكَ، فَقُلْتُ: أَنَا لَكُمْ بِهِ، فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهِ، ثُمَّ جُرِحَ جُرْحًا شَدِيدًا فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ فِي الْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ»(٢).

٤- أن هذا العمل يجلب من المضار ما يزيد على منافعه؛ (لأنه إذا قتل نفسه وقتل عشرة

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الطب باب شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث برقم"٥٣٦٢" (ج٩ص٤٣٩٩)، ومسلم ك الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. برقم "١٦٢" (ج١ص١٦٥)، واللفظ لمسلم.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك المغازي باب غزوة خيبر برقم"٣٩٠٨"(ج٧ص٣٠٧٦)، ومسلم ك الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. برقم"١٦٧"(ج١ص١٦٩).

أو مئة أو مئتين، لم ينتفع الإسلام بذلك، فلم يسلم الناس، بخلاف قصة الغلام، وهذا ربما يتعنت العدو أكثر ويوغر صدره هذا العمل، حتى يفتك بالمسلمين أشد فتك.

كما يوجد من صنع اليهود بأهل فلسطين، فإن أهل فلسطين إذا مات الواحد منهم بهذه المتفجرات وقتل ستة أو سبعة، أخذوا من جراء ذلك ستين نفرا أو أكثر، فلم يحصل في ذلك نفع للمسلمين، ولا انتفاع للذين فجرت المتفجرات في صفوفهم)[1].

المطلب الثاني: القائلون بمشروعية هذه العمليات وبأنها استشهادية وأدلتهم

من هؤلاء العلماء: الدكتور يوسف القضاوي والدكتور وهبة الزحيلي والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور محمد خير هيكل والدكتور سلمان بن فهد العودة و الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي و الشيخ سليمان بن منيع و الشيخ سليمان العلوان و الشيخ علي بن خضير الخضير و الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب و الشيخ حامد العلي و الدكتور عجيل جاسم النشمي و مجمع الفقه الإسلامي - السودان و رأي رابطة علماء فلسطين ورابطة العلماء في العراق فرع نينوى وغيرهم من علماء وأساتذة الجامعات بمصر والعالم الإسلامي.

وهذه قطوف من أقوالهم:

قال الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي رحمه الله : (..إن العمليات الاستشهادية المذكورة عمل مشروع، وهو من الجهاد في سبيل الله إذا خلصت نية صاحبه، وهو من أنجح الوسائل الجهادية ومن الوسائل الفعّالة ضد أعداء هذا الدين؛ لما لها من النكاية وإيقاع

---

(١) شرح رياض الصالحين للشيخ محمد بن صالح العثيمين ١/ ٩٩ دار الإيمان المنصورة مصر

الإصابات بهم من قتل أو جرح، ولما فيها من بث الرعب والقلق والهلع فيهم، ولما فيها من تجرئة المسلمين عليهم وتقوية قلوبهم وكسر قلوب الأعداء والإثخان فيهم، ولما فيها من التنكيل والإغاضة والتوهين لأعداء المسلمين، وغير ذلك من المصالح الجهادية).. ثم دلل على مشروعيتها بآيات وأحاديث وبإجماع العلماء. فمن القرآن قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾ ﴾ [البقرة: ٢٠٧]، وقوله: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ ﴾ [التوبة: ١١١]، ومن السنة حديث الغلام وقصته معروفة، وفعل البراء بن مالك في معركة اليمامة، وحمل سلمة بن الأكوع والأخرم الأسدي وأبي قتادة وحدهم على عيينة بن حصن ومن معه، وقد أثنى الرسول ﷺ فقال: (خير رجّالتنا سلمة)، والإجماع نقله ابن النحاس في مشارع الأشواق عن المهلب وعن الغزالي في الإحياء وعن النووي في شرح مسلم.

ثم ختم قائلا: دل ما سبق على أنه يجوز للمجاهد التغرير بنفسه في العملية الاستشهادية وإذهابها من أجل الجهاد والنكاية بهم ولو قتل بسلاح الكفار وأيديهم كما في الأدلة السابقة في مسألة التغرير والانغماس، أو بسلاح المسلمين وأيديهم كما في مسألة الترس أو بدلالةٍ تسبب فيها إذهاب نفسه كما في قصة الغلام، فكلها سواء في باب الجهاد لأن باب الجهاد لما له من مصالح عظيمة أُغتفر فيه مسائل كثيرة لم تغتفر في غيره مثل الكذب والخداع كما دلت السنة، وجاز فيه قتل من لا يجوز قتله، وهذا هو الأصل في مسائل الجهاد ولذا أُدخلت مسألة العمليات الاستشهادية من هذا الباب[1].

(١)- أملاه: أ. حمود بن عقلاء الشعيبي ٢/ ٢/ ١٤٢٢هـ انظر: (العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي صـ ١٥٦-١٦١ د نواف هايل تكروري دار الفكر دمشق ط رابعة ٢٠٠٣).

وقال الشيخ سليمان بن منيع ﷺ: الحمد لله، لا شك أن العمليات الانتحارية في سبيل الله ضد أعداء الله ورسوله وأعداء المسلمين قربة كريمة يتقرب بها المسلم إلى ربه، ولا شك أنها من أفضل أبواب الجهاد في سبيل الله، ومن استشهد في مثل هذه العمليات فهو شهيد إن شاء الله. ولنا من التاريخ الإسلامي في عهد النبوة وفي عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم مجموعة من صور الجهاد في سبيل الله.. ولكن ينبغي للمسلم المجاهد أن يحسن نيته في جهاده وأن يكون جهاده في سبيل الله فقط، وألا يلقي بنفسه إلى التهلكة في عملية يغلب على ظنه عدم انتفاعه منها، وألا يكون له تأول في الخروج على ولاة الإسلام، فإن دعوة الولاة ليست في الخروج عليهم، وإنما هي بمناصحتهم بالحكمة والموعظة الحسنة والتزام الأدب في النصيحة.

وقال الشيخ سليمان العلوان ﷺ: قال.. وخلاصة الأمر أن من ألقى بنفسه في أرض العدو أو اقتحم في جيوش الكفرة المعتدين أو لغم نفسه بمتفجرات بقصد التنكيل بالعدو وزرع الرعب في قلوبهم ومحو الكفر ومحق أهله وطردهم من أراضي المسلمين ومقدساتهم؛ فقد نال أجر الشهداء الصابرين والمجاهدين الصادقين.. والمقصود أن العمليات الاستشهادية القائمة في فلسطين والشيشان وبلاد كثيرة من بلاد المسلمين هي نوع من الجهاد المشروع وضرب من أساليب القتال والنكاية بالعدو..[1].

وقال فضيلة الشيخ علي بن خضير الخضير: العمليات الاستشهادية من الجهاد، بل هي اليوم من أفضل الجهاد في سبيل الله، ويدل على ذلك أدلة.. وذكر بعض الأدلة.

وقال الشيخ سليمان العودة ﷺ: قال بعد أن ساق بعض الأدلة والأحداث التاريخية:

---

(١) قاله سليمان بن ناصر العلوان ٧ / ٢ / ١٤٢٢ هـ. انظر: (العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي صـ ١٥٥ د نواف هايل تكروري دار الفكر دمشق ط رابعة ٢٠٠٣).

والذي يترجح من مجموعها -و الله أعلم- أنه يجوز القيام بعملية من هذا النوع المسؤول عنه بشروط تستخرج من كلام الفقهاء.. وذكر بعضها[1]..

وقال الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب ﷺ: السؤال: ما حكم الشرع في من يفجّر نفسَه بين ظهرانَي الكفرة المحاربين، ليوقع فيهم القتل و الرُّعب و يُشرّد بهم من خَلفَهم، و هل يُعتبَر فِعلُه هذا انتحاريًّا أم استشهاديًّا ؟.

الجواب: الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على نبيّه الأمين، و آله و صحبه أجمعين و بَعد.

فإنني أرى العمل المسؤول عنه من أفضل الجهاد، و أحتسب لمن قام به الشهادة.

وقال الشيخ حامد العلي رحمه الله: الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وبعد: فإنه يجد الناظر في مسألة حكم اقتحام المجاهد على العدو إذا كان لايرجو نجاة، يجدها تنقسم إلى قسمين، غير أنهما يندرجان تحت حكم واحد بحسب الاستدلال والنظر، كما سيتبين إن شاء الله:

أما أحد القسمين: فهو حكم الاقتحام على العدد الكبير من الأعداء إذا علم أنهم سيقتلونه لا محالة، لأن فرصة النجاة تكاد تكون معدومة، كأن يحمل على ألف من الأعداء فينغمس فيهم وحده، ومن صوره العصرية أن يدخل في معسكر للأعداء لعملية تفجير وهو يعلم أن احتمال الخروج من المعسكر معدوم لأن التدابير الأمنية محكمة، وبسبب كثرة الجند والحرس مثلا، غير أنه في هذه الحالة تكون مباشرة القتل من الأعداء فهم الذين يباشرون قتله، لا من نفسه، لكنه كان السبب غير المباشر في قتل نفسه لأنه اقتحم بها إلى موضع يعلم أنه سيقتل فيه، غير أنه فعل ذلك لأنه لا سبيل في هذا المثال إلى

---

(١) (العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي صـ ١٦٤-١٦٨ د نواف هايل تكروري دار الفكر دمشق ط رابعة ٢٠٠٣.

إحداث التفجير في ذلك المعسكر إلا بإدخال عنصر بشري إلى داخله.

وأما الثاني فهو: حكم مباشرة المجاهد قتل نفسه إذا علم أن ذلك سيؤدي إلى أن يقتل معه عددا كبيرا من الأعداء، ولا يمكنه قتلهم بلا قتل نفسه معهم، أو تدمير مركز حيوي لقيادة العدو أو لقوته العسكرية ونحو ذلك، ولا يمكن إلا بتلف العنصر البشري في تلك العملية، ويتحقق هذا في العصر الحديث بوسائل التفجير الحديثة، أو إسقاط طائرته على موقع مهم يلحق بالعدو خسائر عظيمة ونحو ذلك.

والفرق بين هذين الفرعين، هو الفرق نفسه بين التسبب في القتل ومباشرة القتل، غير أنه في هذه الحالة قتل النفس وليس قتل الغير، وعامة العلماء لايفرقون بين التسبب والمباشرة في الحكم، ومعنى التسبب كما لو شهد شاهدان كذبا على مسلم فقُتِل حدًا، فإنَّ عليهما القصاص إذا أقرّا بكذبهما في الشهادة.

وقال مجمع الفقه الإسلامي -السودان: الحمد لله رب العالمين.. والصلاة والسلام على رسول الله الأمين إمام المتقين وقائد المجاهدين، وبعد:

ففي اجتماع رؤساء ومقرري دوائر المجمع الذي انعقد في مساء يوم الثلاثاء ١٥ صفر ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١/٥/٨م بمقر المجمع بالخرطوم، صدرت الفتوى الخاصة بحكم العمليات الفدائية والاستشهادية، ونصها ما يلي:

(الأصل أن كل ما يفعله المجاهد بقصد إغاظة العدو والنيل منه من الإحسان المستحب، وأن كل ما يرهب أعداء الله ورسوله والمسلمين مطلوب).

فمن كان قاصدا الإثخان في العدو، والنيل منه، وإغاظته، وإرهابه، مبتغيا وجه الله تعالى ومرضاته، فهجم على عدو كثير أو ألقى بنفسه فيهم ولو غلب على ظنه أو تيقن أنه مقتول أو ميت، فهذا جهاد وعمل استشهادي مشروع قام عليه الدليل الشرعي وفهمه الصحابة والسلف (ص) وعملوا به، وفيه تتحقق مصالح عظيمة له وللأمة منها:

١- أنه طلب الشهادة.

٢- أنه يجرئ المسلمين على العدو ويحرضهم.

٣- أنه فيه النكاية بالعدو.

٤- أنه يضعف نفوس الأعداء فيروا أن هذا صنيع واحد منهم، فكيف بجميعهم!.

والله ولي المتقين وناصر المجاهدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين(١).

وأصدرت رابطة علماء فلسطين بيانا قالت فيه:

إن هذه العمليات الاستشهادية، هي جهاد في سبيل الله، لما فيها من النكاية بالعدو الإسرائيلي، من قتل وجرح وإلقاء الرعب في قلوبهم وإرهابهم والإثخان فيهم والإغاظة بهم، وهز أركان دولتهم، وجعلهم يفكرون بالرحيل من فلسطين، وتناقص عدد المهاجرين اليهود إلى فلسطين وتكبيدهم خسائر مالية كبيرة، وإضعاف لشوكتهم وكسر لمعنوياتهم، إضافة إلى أنها حققت مصالح كبيرة لشعبنا وأمتنا ورفعت من المعنويات وجرأت الشباب من أمتنا على الجهاد والاستشهاد، وأعطى منفذو هذه العمليات الاستشهادية أمثلة حية رائعة في البطولة والجهاد والاستشهاد •

وقد أفتى العلماء المتقدمون والمعاصرون بشرعية هذه العمليات الاستشهادية، وقد ثبتت مشروعيتها بكتاب الله، وبسنة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام والإجماع..

أدلة هذا الفريق من العلماء:

أولا: الأدلة من القرآن:

١- منها قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ [البقرة:٢٠٧]، فإن الصحابة ﷺ أنزلوها على من حمل على العدو

---

(١) مجمع الفقه الإسلامي - السودان وانظر: (العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي ص ١٥٢ - ١٥٣ د نواف هايل تكروري دار الفكر دمشق ط رابعة ٢٠٠٣.

الكثير ولو كان وحده وغرر بنفسه في ذلك، كما قال عمر بن الخطاب وأبو هريرة ﷺ، وذلك مروي في التفاسير.[١].

فعن المغيرة قال: بعث عمر جيشا فحاصروا أهل حصن وتقدم رجل من بجيلة فقاتل فقتل فأكثر الناس فيه يقولون: ألقى بيده إلى التهلكة ! قال: فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: كذبوا ! أليس الله عز وجل يقول: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾[٢]، وعن محمد قال: حمل هشام بن عامر على الصف حتى خرقه فقالوا: ألقى بيده! فقال أبو هريرة: كلا و لكنه التمس هذه الآية ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ﴾[٣].

٢ - قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١) ﴾[التوبة: ١١١]، وقوله ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (١٠) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (١١) يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢) وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (١٣) ﴾[الصف ١٠:١٣]، فإذا كان المؤمن قد باع نفسه لله تبارك وتعالى لقاء ثمن هو الجنة، وإذا كان الله تبارك وتعالى قد اشترى من المؤمن نفسه بهذا الثمن، وإذا كان جهاد المؤمن في سبيل الله تبارك وتعالى عبارة عن صفقة تجارية البدلان فيها

---

(١) انظر: (تفسير القرطبي ٢ / ٨٢٩) وتفسير الطبري [م ٢ ج ٢ ص ٤٣٨].

(٢) رواه وابن أبي شيبة في المصنف ك باب برقم "١٨٧٨٦"(ج١٠ص٤٩٨٩)، البيهقي في الكبرى برقم" ١٧٧٠٨"(ج٩ص٤٦).

(٣) رواه البيهقي في الشعب برقم" ٣٢١١"(ج٣ص١٦٠).

هما النفس يبذلها المؤمن والجنة يقبضها ثمنا لها، فإن العمليات الاستشهادية ليست في حقيقتها إلا هذه المقايضة..

٣- قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[الأنفال:٦٠]، والعمليات الاستشهادية من القوة التي ترهبهم، وهي القوة التي يستطيعها المجاهدون في فلسطين وما شابهها من البلاد الإسلامية التي غصبها الأعداء وخذلها وأسلمها الاولياء؛ فإذا كان العدو يرهب المسلمين بما يملك من سلاح متطور فتاك، ويتفوق عليهم بما لديه من تقنية عسكرية متطورة؛ فإن المجاهد المسلم يرهب أعداء الله وأعداء المؤمنين ويتفوق عليهم بإقباله على الموت وحبه له كإقبالهم على الحياة وحبهم لها.

ثانيا: الأدلة من السنة:

١ - حديث (الغلام والساحر) [1] وقصته معروفة، حيث دلهم على طريقة قتله فقتلوه فمات شهيدا في سبيل الله، وهذا نوع من الجهاد، حصل به نفع عظيم ومصلحة كبيرة للمسلمين؛ حيث دخلت تلك البلاد في دين الله، إذ قالوا: «آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ»، ووجه الدلالة من القصة أن هذا الغلام المجاهد غرر بنفسه وتسبب في ذهابها من أجل مصلحة المسلمين، فقد علّمهم كيف يقتلونه، بل لم يستطيعوا قتله إلا بطريقة هو دلهم عليها فكان متسببًا في قتل نفسه، لكن أُغتفر ذلك في باب الجهاد، ومثله المجاهد في العمليات الاستشهادية، فقد تسبب في ذهاب نفسه لمصلحة الجهاد.

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الزهد والرقائق باب قصة أصحاب الأخدود برقم"٥٣٣٢" (ج٨ص٣٧٣١)، والإمام أحمد في المسند برقم"٢٣٣٠٠"(ج٢٠ص٩٩٨٩)، وابن أبى شيبة في المصنف ك باب برقم"٤٨٢"(ج١ص٢٠١)، وابن حبان في صحيحه ك الرقائق باب الأدعية برقم"٨٨٠"(ج٢ص٩٤٢)، والطبرانى في الكبير برقم"٧١٧٢"(ج٩ص٤٢٣١).

٢ - فعل البراء بن مالك في معركة اليمامة، فإنه أُحتمل في تُرس على الرماح وألقي به على العدو فقاتل حتى فتح الباب، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة[(١)].

٣- حمل سلمة بن الأكوع والأخرم الأسدي وأبي قتادة لوحدهم على عيينة بن حصن ومن معه، وقد أثنى الرسول ﷺ فقال: « وَخَيْرَ رَجَّالَتِنَا سَلَمَةُ»[(٢)]، قال ابن النحاس: وفي الحديث الصحيح الثابت: أدل دليل على جواز حمل الواحد على الجمع الكثير من العدو وحده وإن غلب على ظنه أنه يقتل إذا كان مخلصا في طلب الشهادة كما فعل سلمة بن الأكوع، ولم يعب النبي ﷺ ولم ينه الصحابة عن مثل فعله، بل في الحديث دليل على استحباب هذا الفعل وفضله فإن النبي ﷺ مدح أبا قتادة وسلمة على فعلهما كما تقدم، مع أن كلًا منهما قد حمل على العدو وحده ولم يتأنّ إلى أن يلحق به المسلمون اهـ[(٣)].

٤- ما فعله هشام بن عامر الأنصاري لما حمل بنفسه بين الصفين على العدو الكثير فأنكر عليه بعض الناس وقالوا: ألقى بنفسه إلى التهلكة، فرد عليهم عمر بن الخطاب وأبو هريرة رضي الله عنهما وتليا قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ ﴾ الآية[(٤)].

٥- عن يزيد بن أبي حبيب عن أَسْلَمَ أَبِي عِمْرَانَ مَوْلًى لِكِنْدَةَ، قَالَ: كُنَّا بِمَدِينَةِ الرُّومِ، فَأَخْرَجُوا إِلَيْنَا صَفًّا عَظِيمًا، مِنَ الرُّومِ، وَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مِثْلُهُ، أَوْ أَكْثَرُ، وَعَلَى أَهْلِ

---

(١) رواه ابن جرير الطبرى في التاريخ برقم"٩٩٦"(ج٤ص١٩٣١)، وابن كثير في البداية والنهاية (ج٦ص٣٢٥).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الجهاد والسير باب غزوة ذى قرد برقم"٣٣٧٨"(ج٥ص٢٣٦٥)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦١٩٥"(ج١٣ص٦٤٠٢)، وأبوداود الطيالسى في مسنده برقم"١٠٣٢" (ج١ص٤٤٥)، وابن أبى شيبة في المصنف ك المغاز باب غزوة ذى قرد برقم"٣٦٣١٠" (ج٢٢ص١٠٦٢٣)، وأبوعوانة في مسنده برقم"٥٣٧٣"(ج٧ص٣٢٧٢)، وابن حبان في صحيحه ك اخباره ﷺ عن مناقب الصحابة باب ذكر سلمة بن الأكوع رضي الله عنه برقم"٧٣٢٩"(ج١٦ص٧٦٦٤)، والطبرانى في الكبير برقم"٦١١٤"(ج٨ص٣٥٦٨).

(٣) مشارع الأشواق (١/ ٥٤٠).

(٤) سبق تخريجه صـ ٧١٦

مِصْرَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ صَاحِبُ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَحَمَلَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى صَفِّ الرُّومِ، حَتَّى دَخَلَ فِيهِمْ، فَصَاحَ بِهِ النَّاسُ، وَقَالُوا: سُبْحَانَ اللهِ، تُلْقِي بِيَدِكَ إِلَى التَّهْلُكَةِ، فَقَامَ أَبُو أَيُّوبَ الأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ تَتَأَوَّلُونَ هَذِهِ الآيَةَ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ، إِنَّمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ فِينَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ، إِنَّا لَمَّا أَعَزَّ اللهُ الإِسْلامَ وَكَثَّرَ نَاصِرِيهِ، قُلْنَا بَعْضُنَا لِبَعْضٍ سِرًّا، مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ ؟ إِنَّ أَمْوَالَنَا قَدْ ضَاعَتْ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَعَزَّ الإِسْلامَ وَكَثَّرَ نَاصِرِيهِ، فَلَوْ أَقَمْنَا فِي أَمْوَالِنَا، فَأَصْلَحْنَا مَا ضَاعَ مِنَّا، فَأَنْزَلَ اللهُ عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ يَرُدُّ عَلَيْنَا مَا قُلْنَا: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾، فَكَانَتِ التَّهْلُكَةُ الإِقَامَةَ فِي أَمْوَالِنَا، وَإِصْلاحَهَا، وَتَرْكَنَا الْغَزْوَ»، قَالَ: وَمَا زَالَ أَبُو أَيُّوبَ شَاخِصًا، فِي سَبِيلِ اللهِ، حَتَّى دُفِنَ بِأَرْضِ الرُّومِ»[1].

ثالثا: الإجماع: نقل ابن النحاس في مشارع الأشواق عن المهلب قوله: قد أجمعوا على جواز تقحم المهالك في الجهاد[2]، ونقل عن الغزالي في الإحياء قوله: ولا خلاف في أن المسلم الواحد له أن يهجم على صف الكفار ويقاتل وإن علم أنه يقتل.

ونقل النووي في شرح مسلم الاتفاق على التغرير بالنفس في الجهاد، ذكره في غزوة ذي قرد[3].

رابعا: القياس على مسألة التترس:

لو تترس جيش الكفار بمسلمين واضطر المسلمون المجاهدون حيث لم يستطيعوا القتال إلا بقتل التُرس من المسلمين لجاز ذلك، قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: ولقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين

---

(١) صحيح: سبق تخريجه صـ ٧٠٣

(٢) مشارع الأشواق (١ / ٥٨٨).

(٣) شرح النووي لمسلم (١٢ / ١٨٧).

تترسوا بهم. اهـ[١].

وقال ابن قاسم في حاشية الروض:قال في الإنصاف: وإن تترسوا بمسلم لم يجز رميهم إلا أن نخاف على المسلمين فيرميهم ويقصد الكفار وهذا بلا نزاع.[٢]اهـ.

ووجه الدلالة في مسألة التترس لما نحن فيه أنه يجوز للتوصل إلى قتل الكفار أن نفعل ذلك ولو كان فيه قتل مسلم بسلاح المسلمين وأيدي المسلمين، وجامع العلة والمناط أن التوصل إلى قتل العدو والنكاية به إنما يكون عن طريق قتل التُّرس من المسلمين فحصل التضحية ببعض المسلمين المترس بهم من أجل التوصل إلى العدو والنكاية به، وهذا أبلغ من إذهاب المجاهد نفسه من العمليات الاستشهادية من أجل التوصل إلى العدو والنكاية به، بل إن قتل أهل التُّرس من المسلمين أشد؛ لأن قتل المسلم غيره أشد جرما من قتل المسلم لنفسه، لأن قتل الغير فيه ظلم لهم وتعدٍ عليهم فضرره متعد، وأما قتل المسلم نفسه فضرره خاص به، ولكن أُغتفر ذلك في باب الجهاد، وإذا جاز إذهاب أنفس مسلمة بأيدي المسلمين من أجل قتل العدو فإن إذهاب نفس المجاهد بيده من أجل النكاية في العدو مثله أو أسهل منه، فإذا كان فعل ما هو أعظم جرما لا حرج في الإقدام عليه فبطريق الأولى ألا يكون حرجا على ما هو أقل جرما إذا كان المقصد في كليهما هو النكاية في العدو؛ لحديث: إنما الأعمال بالنيات.

وفي هذا رد على من قال في مسألة الانغماس والحمل على العدو أن المنغمس يُقتل بأيدي الكفار وسلاحهم ! فنقول ومسألة التترس يقتل بأيدي المسلمين وسلاحهم، ومع ذلك لم يعتبروا قتل المسلمين المترس بهم من باب القتل الذي جاء الوعيد فيه.

خامسا المصلحة:

ففي الجهاد حفظ للدين ودفع عنه، وفيه حفظ للنفس والنسل والمال والعرض من

---

(١)مجموع في الفتاوى (٢٠ / ٥٢) (٢٨ / ٥٣٧،٥٤٦).
(٢)حاشية الروض (٤ / ٢٧١).

تسلط الكفار وغلبتهم؛ فإنه يترتب على تغلبهم من إفساد الدين:

١- منع المؤمنين من القيام بشعائر دينهم والتضييق عليهم.

٢- إظهار الأحكام والقوانين المنافية للإسلام.

٣- زهد الآخرين في الدين لما يرون من حال أهله من الذلّة والمهانة.

وقل مثل ذلك من إفساد النسل والاعتداء على الأعراض، وإفساد الأموال بالاستيلاء عليها أو إتلافها، وإتلاف النفوس مما شهد به الواقع، ونطقت به وسائل الإعلام ولم يعد خافيًا.

يقابل ذلك مفسدة قتل النفس، وهي مفسدة خاصّة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « إذا فعل ما أمره الله، فأفضى ذلك إلى قتل نفسه فهذا محسن في ذلك كالذي يحمل على الصف وحده حملًا فيه منفعة للمسلمين.. وقتل الإنسان نفسه حرام بالكتاب والسنة والإجماع كما ثبت عنهﷺ في الصحاح أنه قال: «وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1]، وحديث الذي قتل نفسه لما اشتدت عليه الجراحة وكان النبي ﷺ يخبر أنّه من أهل النار لعلمه بسوء خاتمته.

فينبغي للمؤمن أن يفرّق بين ما نهى الله عنه من قصد الإنسان قتل نفسه أو تسببه في ذلك، وبين ما شرعه الله من بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم له كما قال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾.. والاعتبار في ذلك بما جاء به الكتاب والسنة لا بما يستحسنه المرء أو يجده أو يراه من الأمور المخالفة للكتاب والسنة. ومما ينبغي أن يُعْرَف أن الله ليس رضاه أو محبته في مجرد عذاب النفس وحملها على المشاق.. لا

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأدب باب مينه من السباب واللعن برقم"٥٦١٦" (ج١٠ص٤٥٧٣)، ومسلم ك الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه. برقم"١٦٣" (ج١ص١٦٦).

!! ولكن الأجر على قدر منفعة العمل ومصلحته وفائدته، وعلى قدر طاعة أمر الله ورسوله؛ فأي العملين كان أحسن وصاحبه أطوع وأتبع كان أفضل؛ فإنّ الأعمال لا تتفاضل بالكثرة وإنما تتفاضل بما يحصل في القلوب حال العمل.. فالله سبحانه إنما حرم علينا الخبائث لما فيها من المضرة والفساد، وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا، وقد لا تحصل هذه الأعمال إلا بمشقة كالجهاد والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطلب العلم فيحتمل تلك المشقة ويثاب عليها لما يعقبها من المنفعة.. وأما إذا كانت فائدة العمل منفعة لا تقاوم مشقته فهذا فساد والله لا يحب الفساد»(1).

ولو نظرنا إلى المسألة بمنظار المصالح و المفاسد لرأينا أنّ الحرص على الشهادة يعوّض نقص العدة و العدد، و يؤثر في العدو أبلغ الأثر المادي و المعنوي، و من أمثلة ذلك ما نشهده في بيت المقدس و أكناف بيت المقدس، و ما شهدناه في جنوب السودان من عمليات الدبابين التي ترجمت واقعيًا أنّ حبّ المسلم للشهادة يفوق تمسّك الكافر بالحياة.

و لا يمنع من ذلك ما يراه الناظر بعينٍ واحدة، من همجيّة الرد، و عنجهيّة العدو، فإنّ هذه سنّة الله في عباده، و لنا العزاء في قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، و قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾[آل عمران: ١٧٣]، و قوله جلّ شأنه: ﴿إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ﴾[النساء: ١٠٤].

فالنظر في المصالح ينتج عنه القول بمشروعية هذه العمليات. قال الشاطبي: « وإن فرض في هذا النوع إسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة، ويدل عليه أمران:

---

(١) مجموع الفتاوى، (٢٥/ ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١).

أحدهما: قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها، والثاني: ما جاء في خصوص الإيثار في قصة أبي طلحة في تتريسه على رسول الله ﷺ بنفسه وقوله: نحري دون نحرك، ووقايته له حتى شُلَّتْ يده، ولم ينكر ذلك رسول الله ﷺ؛ فهو إيثار راجع إلى تحمّل أعظم المشقات عن الغير، ووجه عموم المصلحة أنه وقى بنفسه من يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله »[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: « وقد روى مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ قصة أصحاب الأخدود، وفيها أنَّ الغلام أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدين ؛ ولهذا جَوَّز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صَفّ الكفار وإن غلب على ظنّه أنهم يقتلونه إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين. فإذا كان الرجل يفعل ما يعتقد أنه يُقْتل به لأجل مصلحة الجهاد مع أن قتل نفسه أعظم من قتله لغيره كان ما يفضي إلى قتل غيره لأجل مصلحة الدين التي لا تحصل إلا بذلك ودفع ضرر العدو المفسد للدين والدنيا أَوْلى »[(٢)].

المناقشة والترجيح:

بالنظر في أدلة الفريقين يتبين لنا الآتي:

أولا: الأدلة التي استدل بها المانعون لا تدل على منع العمليات الاستشهادية: فأما الآية فإن معناها الذي يؤكده سياقها أن على المؤمنين أن ينفقوا في سبيل الله، وألا يعرضوا أنفسهم للتهلكة بسبب إمساكهم عن الإنفاق الذي يبني قوتهم. وهذا هو التفسير الذي يصدقه ما روي عن السلف الذين قالوا عن الآية إنها في النفقة، مثل: ابن عباس ومجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وعطاء والضحاك والحسن وقتادة والسدي ومقاتل بن حيان وحذيفة وغيرهم[(٣)].

---

(١) الموافقات، (٢/ ٣٦٩).

(٢) مجموع الفتاوى، (٢٨/ ٥٤٠).

(٣) تفسير ابن كثير [١ - ٢١٧].

ويؤيده ما رواه البخاري عن حذيفة ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، نَزَلَتْ فِي النَّفَقَةِ [1] ومن لم يفسرها بالنفقة وهم قلة فسروها بالرجل يذنب الذنب ولا يتوب أو بالرجل يذنب الذنب ويقول لا يغفر لي فيتمادى في المعاصي فيهلك، وقد ورد عن السلف ما ينفي تفسير الآية بمثل ما فهمها المانعون من العمليات الاستشهادية، مثل ما روي عن أبي أيوب الأنصاري في قصة القسطنطينية السابق ذكرها حين أنكر على الذين فهموا الآية هذا الفهم الخاطئ وقال: (يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل... فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو).

وأما الأحاديث فإنها تحرم الانتحار، وليست العمليات الاستشهادية انتحارا؛ لأننا حين نرجع إلى كتب اللغة وإلى علماء الشريعة، وننظر في تعريف المنتحر لغة وشرعًا لا نرى تشابهًا بين المنتحر الذي يقتل نفسه طلبًا للمال أو جزعًا من الدنيا، وبين الفدائي الذي بذل نفسه وتسبب في قتلها من أجل دينه وحماية عرضه.

والتسوية بين الانتحار المحرم شرعًا بالكتاب والسنة والإجماع وبين العمليات الاستشهادية تسوية جائرة، فمحال أن يستوي رجل قتل نفسه في سبيل الشيطان وآخر قدّم نفسه ودمه في طاعة الرحمن، فالمنتحر يقتل نفسه من أجل نفسه وهواه نتيجة للجزع وعدم الصبر وقلة الإيمان بالقضاء والقدر ونحو ذلك، وذاك الفدائي يقتل نفسه أو يتسبب في قتلها بحثًا عن التمكين للدين وقمعًا للأعداء وإضعافًا لشوكتهم وزعزعة لسلطانهم وكسرًا لباطلهم.

إن قياس المستشهد في هذه العمليات الاستشهادية على المنتحر قياس مع الفارق، فهناك فروق تمنع من الجمع بينهما، وهل يستوي المنتحر الذي يقتل نفسه جزعا أو تسخطا على القدر أو اعتراضا على المقدور أو يأسا وقنوطا مع المجاهد الذي يضحي بروحه في العملية الاستشهادية

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك باب قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ برقم "٤١٨١" (ج٧ص٣٢٨١).

بنفس فرحة مستبشرة متطلعة إلى الشهادة والجنة وراجية نصرة الدين، قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦] وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (٢١)﴾ [الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ (١٨)﴾ [السجدة: ١٨].

ثانيا: قد يعترض على أدلة القائلين بالجواز والمشروعية بأنها لا تنطبق على الصورة التي هي محل النزاع، وإنما تنطبق فقط على من غرر بنفسه فقتل بيد العدو لا بيده هو، ولكن يجاب على هذا الاعتراض بأنه لا يوجد فرق حقيقي بين هذه الصور ينبني عليه التفريق في الحكم، وأيّ فرق في الشرع بين العمليات الاستشهادية وبين الاقتحام على العدو مع غلبة الظن بالموت، وقد تواترت الأدلة عن النبي ﷺ في فضل الاقتحام والانغماس في العدو وقتالهم والظاهر منها أن هذا الفضل يحصل له وإن تحقق أنهم يقتلونه ويريقون دمه.

فإن قيل هذا المنغمس في العدو قُتل بيد العدو وذاك الفدائي بفعله فيقال ثبت في الشرع أن المتسبب في قتل النفس والمشارك في ذلك حكمه حكم المباشر لقتلها، وهذا قول أكثر أهل العلم وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد فكلهم قالوا بوجوب القصاص على المتسبب بالقتل قصدًا كأن يحفر بئرًا ليقع فيها فلان، فوقع فمات. وخالف في ذلك بعض أهل العلم فقال بوجوب الدية ولكنهم لم يخالفوا في التحريم وهذا هو المهم.. ومع ذلك فقول الجمهور أقوى دلالة وأظهر حجة وهو الذي أفتى به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأدلته كثيرة يمكن مراجعتها في كتب الفقهاء. فإذا كان المتسبب في قتل النفس كالمباشر لها في التحريم ووجوب الضمان - قصاصا أو دية - ما دام قاصدا، فلماذا نفرق بين المباشرة والتسبب في جواز العمليات الاستشهادية ومشروعيتها إذا كان القائم بها قاصدًا مرضاة الله تعالى؟

الترجيح:

والذي يترجح من خلال النظر في أدلة الفريقين، ومن خلال تأمل المناقشة السابقة للأدلة أن العمليات الاستشهادية جائزة ومشروعة ؛ للآتي:

أولا: قوة الأدلة التي استدل بها القائلون بالجواز ووجاهتها، وانسجامها مع مقاصد التشريع، وتآلفها مع طبيعة الجهاد في الإسلام، وضعف أدلة القائلين بالمنع وعدم ثبوتها للمناقشة.

ثانيا: أن الجهاد من حيث الأصل مبني على وقوع القتل في المسلمين لتحصيل مصالح شرعية راجحة، فالجهاد الذي فرضه الله على المؤمنين إذا نظرنا إلى طبيعته نظرة عامة إجمالية تتجاوز التفصيلات الفرعية، فلن نجده إلا تضحية بالأنفس والأموال وبذل لها من أجل تحصيل غايتين: غاية دنيوية وهي إعزاز الدين والتمكين له في العالمين، وغاية أخروية وهي نيل الشهادة أو الحصول على أجر المجاهدين؛ لذلك وصفه الله تعالى بأنه تجارة وبأنه بيع، وبيّن البدلين، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾.

وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [الصف: ١١-١٣]، وهذا الذي بني عليه الجهاد في أصله هو الذي بنيت عليه العمليات الاستشهادية.

ثالثا: أنه لا يوجد فرق في المعنى بين أن ينغمس المجاهد في العدو وهو يعلم أنه مقتول - على صورة من الصور التي سبق تقرير مشروعيتها - وبين أن يقتل نفسه

ليقتلهم ويحدث النكاية بهم؛ لأن الحامل على هذا والدافع إليه واحد، كما أن المحصلة النهائية كذلك واحدة، فلم يبق إلا الوسيلة، ولدى التأمل الموضوعي لا نستطيع إلا أن نقول إنها وسيلة واحدة، مفادها: قتل النفس لإحداث نكاية في العدو، أو إحداث نكاية وخسائر للعدو عن طريق قتل النفس، والفرق فقط في الوجه الذي طبقت به هذه الوسيلة، ففي الحالة الأولى قتل نفسه بيد عدوه وفي الثانية قتل نفسه بيد نفسه، فهو في الحالتين قاتل لنفسه، ومتخذ من القتل لنفسه وسيلة لإحداث الخسائر والنكاية في العدو ولتحقيق مكاسب جهادية للمسلمين.

رابعا: أن الشرع - في المسائل التي يكون فيها الموازنة بين السلامة الجائزة وبين التضحية المؤدية إلى إتلاف النفس وإعطابها - غلب عليه إيثار العطب على السلامة الممكنة الجائزة، فلقد ورد في مسائل بتفضيل الصبر وتقبل الموت على السلامة الممكنة الجائزة. فمن ذلك:

أ- أن المكره على الكفر مع أنه يجوز له إظهار كلمة الكفر لقوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١٠٦﴾ ﴾[النحل: ١٠٦]، إلا أنه لم يختلف أحد على أن الصبر أفضل وأعظم أجرًا، قال ابن بَطّال: «أجمعوا على أن من أكره على الكفر واختار القتل أنه أعظم أجرًا عند الله ممن اختار الرخصة»(١).

وعَنْ خَبَّابِ بْنِ الْأَرَتِّ، قَالَ: شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ، قُلْنَا: لَهُ أَلَا تَسْتَنْصِرُ لَنَا أَلَا تَدْعُو اللَّهَ لَنَا، قَالَ: «كَانَ الرَّجُلُ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ فَيُجْعَلُ فِيهِ فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُشَقُّ بِاثْنَتَيْنِ وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ مِنْ عَظْمٍ أَوْ عَصَبٍ وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ

(١) فتح الباري، (١٢/ ٣١٧).

وَاللهِ لَيُتِمَّنَّ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلَّا اللهَ أَوِ الذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ »(١).

قال القرطبي: « فوصفه ﷺ هذا عن الأمم السابقة على وجه المدح لهم، والصبر على المكروه في ذات الله وأنهم لم يكفروا في الظاهر ويبطنوا الإيمان ليدفعوا العذاب عن أنفسهم، وهذه حجة من آثر الضرب والهوان على الرخصة »(٢).

ب- أن المسلمين مع أنهم متى كانوا أقل من نصف الكفار جاز لهم الانصراف؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾، ولقول ابن عباس رضي الله عنه: « مَنْ فَرَّ مِنَ اثْنَيْنِ فَقَدْ فَرَّ، وَمَنْ فَرَّ مِنْ ثَلَاثَةٍ فَلَمْ يَفِرَّ »(٣)؛ إلا أنه يُستحب لهم الثبات ولو غلب على ظنهم الهلاك.

لينالوا درجة الشهداء المقبلين على القتال محتسبين فيكونون أفضل من المولِّين(٤).

وذلك فيما عدا لو كانت مصلحة الإسلام تقتضي الانحياز إلى فئة.

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب علامات النبوة في الإسلام برقم"٣٣٦٧"(ج٦ص٢٧٢٨)، وأبوداود في السنن ك الجهاد باب في الأسير يكره على الكفر برقم"٢٢٨٢"(ج٤ص١٥٧٤)، والإمام أحمد في المسند برقم"٢٠٦٠٤" (ج١٨ص٨٥٥٦)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون في أمته من الفتن والحوادث برقم"٦٨٥٣"(ج١٥ص٧١٣٩)، والطبراني في الكبير برقم"٣٥٥٧" (ج٤ص١٩٧٢).

(٢) تفسير القرطبي، (٦/ ٣٨٠٤-٣٨٠٥).

(٣) صحيح: رواه سعيد بن منصور في سننه ك الجهاد باب لا يفر الرجل من الرجلين من العدو برقم"٢٣٨١"(ج٢ص٦٨١)، وابن أبي شيبة في المصنف ك باب ماجاء في الفر من الزحف برقم"٣٢٩٩٧"(ج١٩ص٩٤٧٨)، والطبراني في الكبير برقم"١٠٩٩٧"(ج١٣ص٦٠١٣)، البيهقي في الكبرى ك السير باب تحريم الفرار. برقم"١٦٦٤١"(ج٢٤ص١١٩٥٥)، وصححه الألباني في الإرواء برقم"١٢٠٦".

(٤) المغني، (١٣/ ١٨٩).

ج- ما ذكره العلماء من أنه يجوز للمسلم أن يؤثر على نفسه ولو أدى ذلك إلى تلفه، قال ابن القيم: « وعلى هذا فإذا اشتد العطش بجماعة وعاينوا التلف ومع بعضهم ماء فآثر على نفسه واستسلم للموت كان ذلك جائزًا ولم يُقَلْ أنه قاتلٌ لنفسه، ولا أنه فعل محرمًا، بل هذا غاية الجود والسخاء كما قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ وقد جرى هذا بعينه لجماعة من الصحابة في فتوح الشام وعُدَّ ذلك من مناقبهم وفضائلهم »[1].

د- ما ذكره بعض الفقهاء: أنه يجوز لأمير الجيش إذا حض على الجهاد أن يُعَرِّض للقتل والاستشهاد من يرغب فيها ممن يؤثِّر في المعركة بتحريض المسلمين على القتال حميّة له[2].

فإذا كان هذا قانونا في الشريعة، وإذا كانت العمليات الاستشهادية مبنية على هذا القانون؛ فما وجه التحريم فيها ؟.

رابعا: لو أراد إنسان أن يتخلص من الحياة؛ يأسا وقنوطا من رحمة الله تعالى، ونوى ذلك وقصده وعزم عليه، ولكنه لدى التنفيذ سلك أسلوبا غير مباشر، وذلك بأن تعرض بالسب والشتم والقذف - دونما أدنى سبب - لشخص مشهور بالشجاعة والحمية وقلة الاكتراث، يحمل سيفا مسلولا، وهو في حالة غضب جامح وطيش كاسح؛ فنتج عن ذلك قتله؛ فماذ يكون حكمه ؟ إن قلنا بأنه ليس منتحرا فقد أذرينا بالشريعة وفتحنا باب الحيلة إلى الباطل والذريعة إلى الفساد على مصراعيه، وإن قلنا بأنه منتحر؛ إذ لا فرق بين أن يقتل نفسه بيده وبين أن يقتلها بيد غيره، وجب أن نقول مثل هذا في العمليات الاستشهادية، ولا فرق.

خامسا: أن الله تعالى أمرنا بإعداد القوة لإرهاب الأعداء، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا

---

(١) (زاد المعاد، (٣/ ٥٠٥، ٥٠٦).

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص ٤٣ ؛ والماوردي، ص ٨٩.

ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله تعالى ﴿مِّن قُوَّةٍ﴾ عام أي: (من كل ما يتقوى به في الحرب كائنا ما كان)[١] فيدخل في معنى القوة التي يجب إعدادها لإرهاب الأعداء الخطط والأساليب والوسائل وسائر الحيل العسكرية، فإذا لم يجد المجاهدون ما يرهبون به أعداء الله ومايواجهون به عدوانهم إلا هذه الوسيلة تعينت، وبخاصة إذا كان الجهاد جهاد دفع لا يسوغ تأخيره..

سادسا: أن المجاهدين الذين يقومون بهذه العمليات هم خط الدفاع الأول الذي يتلقى الغارات المعادية التي تستهدف الأمة كلها وتستهدف الدين قبل كل شيء، فإذا كانت طلائع الجيش الإسلامي الغازي الذي يطلب الأعداء في ديارهم يستحب لهم التغرير بأنفسهم لإرهاب العدو ولتقوية قلوب المؤمنين وترغيبهم في الشهادة، برغم أن وراءهم غطاءً كبيرًا من الجيش الإسلامي المجهز والمنظم؛ فإن المجاهدين الذين يدافعون عن الدين وعن الأمة ضد الغزاة المعتدين الأقوياء، ويقفون على الثغور الشاغرة عراة من كل حماية لا يصح أن يثرب عليهم إذا غرروا بأنفسهم بالطريقة التي لا يملكون غيرها ولا يتسنى لهم سواها من أجل دفع الغارات التي قعدت الأمة عن دفعها.

سابعا: أن هذه العمليات آتت ثمارها وعمّت مصلحتها وأصبحت ويلًا وثبورًا على اليهود المغتصبين في فلسطين وعلى إخوانهم الأمريكان في العراق، وثبت أنها أكثر نكاية بالكفار من البنادق والرشاشات، وقد زرعت الرعب في قلوب الذين كفروا حتى أصبحوا يخافون من كل شيء وينتظرون الموت من كل مكان، زيادة على هذا فإن هذه العمليات تعتبر أقل الأساليب الشرعية خسائر وأكثر فعّالية، وقد ذكرت بعض الدراسات أن هذه العمليات كانت سببًا في رحيل بعض اليهود من أراضي المسلمين في

---

(١) تفسير أبي السعود ٤ – ٣٢.

فلسطين، كما أدت في المقابل إلى تقليل نسبة الهجرة إلى أرض فلسطين والإقامة فيها، وهذا أبين دليل على غلبة المصالح في هذه العمليات.

ونحن إذ نرجح مشروعية العمليات الاستشهادية لا ننسى أن هذه المشروعية ليست مطلقة، وإنما لها شروط خمسة وهي:

١- أن يكون فيها مصلحة للمسلمين ونكاية لأعدائهم، فإذا لم يكن فيها مصلحة للدين ولا للمسلمين لم تكن سوى قتلا للنفس وهو لا يحل إلا حيث يغلب على الظن جلب مصلحة ودفع مفسدة، قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: "فأما إن كان يعلم أنه لا ينكي فيهم، فإنه لا يحلُّ له أن يحملَ عليهم، لأنه لا يحصل بحملته شيء مما يرجع إلى إعزاز الدين، ولكنه يقتل فقط، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾.. فإذا كان لا ينكي لا يكون مفيدًا فيما هو المقصود، فلا يسعه الإقدام عليه"[1].

٢- ألا تحصل المصلحة إلا بها، وذلك بألا يمكن إحداث النكاية أو إرهاب الأعداء أو قتل من تقتضي الحاجة الماسة قتله منهم أو إيقاع الخسائر التي يراد إيقاعها بهم إلا بإتلاف النفس؛ ذلك لأن هذه العمليات لا تجوز إلا حيث تعينت لجلب المصلحة المقصودة، فإذا كان بالإمكان تحصيل المصلحة بدونها لم تكن متعينة؛ ومن ثم لم تجز..

٣- ألا يكون فيها مفسدة تربو على المصلحة المتوخاة منها؛ لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولأن المصالح والمفاسد إذا تعارضت روعي أعلاها على حساب أدناها..

٤- ألا يكون خوف الأسر وحده هو الدافع إليها؛ لأن العملية عندئذ لن تكون سوى هربًا من مضرة مظنونة يندب الصبر عليها إلى مضرة متيقنة يحرم الإقدام عليها لغير غرض شرعي.

٥- ألا يقصد بها إتلاف من لا مدخل له في القتال.

(١) السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني مع شرح السرخسي ١/ ١٦٤.

الفصل السادس

حكم التجنس بجنسية دولة من دول الكفر

تمهيد

اختلف العلماء قديما في مسألة الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، فذهب المالكية والظاهرية والشوكاني والإباضية إلى القول بأن على من أسلم ببلد من بلاد الكفر أن يخرج منها مهاجرًا إلى دار الإسلام، وانه يحرم عليه المقام بدار الكفر مادام يستطيع إلى الهجرة سبيلا[1].

واستدلوا على قولهم هذا بأدلة منها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۚ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۚ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾ ۞ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾ [النساء: ٩٨-١٠٠].

---

(١) انظر: المقدمات والممهدات لابن رشد ٣/ ٣٤٥-٣٤٦ ط دار الفكر على هامش المدونة الكبرى لسحنون، الفواكه الدواني أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي ١/ ٣٩٧ دار الفكر بيروت، حاشية العدوي علي الصعيدي العدوي ٢/ ٦ دار الفكر بيروت فتح العلي المالك محمد بن أحمد بن محمد عليش ١/ ٣٧٥ دار المعرفة بيروت، والمحلى لابن حزم ٥/ ٤١٩ ، وشرح كتاب النيل وشفاء العليل لابن أطفيش ١٧/ ٥٥١ ط ٣ سنة ١٤٠٥ هـ مكتبة الإرشاد جدة.

وبقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وبجملة من الأحاديث منها قول النبي ﷺ: «لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ حَتَّى تَنْقَطِعَ التَّوْبَةُ، وَلَا تَنْقَطِعُ التَّوْبَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»(١)، وقوله: «لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ مَا قُوتِلَ الْكُفَّارُ»(٢)

وذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة والزيدية وغيرهم(٣) إلى جواز المقام في بلاد الكفر إذا تمكن المسلم من إظهار شعائر دينه وتعلم ما يلزمه من الأحكام

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الجهاد باب في الهجرة هل انقطعت برقم"٢١٢٤" (ج٣ص١٤٥٥)، والنسائي في الصغرى ك السير باب متى تنقطع الهجرة برقم"٨٤٠١" (ج١١ص٥٤٢٥)، والدارمي في السنن ك السير باب أن الهجرة لا تنقطع برقم"٢٤٣٣" (ج٣ص١٣٥٥)، والإمام أحمد في المسند برقم"١٦٥٦٤"(ج١٤ص٦٦٢٠)، وأبو يعلى في مسنده برقم"٧٣١٥" (ج٦ص٢٩٩١)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم"٢٢٠٧" (ج٥ص٢٢٤٩)، والطبراني في الكبير برقم"١٦٣٠٨"(ج١٩ص٩٠٥٠)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم"٤٦٢٤٩" (ج١٦ص٩٣٠) وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٧٤٦٩".

(٢) صحيح: رواه النسائي في الصغرى ك البيعة باب ذكر الخلاف في انقطاع الهجرة برقم"٤١٢٦" (ج٦ص٢٧٢٣)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم"٢٢٠٦"(ج٥ص٢٢٤٨)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب الهجرة برقم"٤٩٧٤"(ج١١ص٥١٧٥)، وأبو نعيم في الحلية برقم"٧٠٥٨" (ج٨ص٣٨٢٣)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم"٤٦٢٩٨" (ج١٦ص٩٤٧) وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم"٥٢١٨".

(٣) المبسوط ١٠/٦، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق عثمان بن علي الزيلعي ١/ ١٣٤ دار الكتاب الإسلامي، تحفة المنتاج ٩/ ٢٦٩، نهاية المحتاج ٨/ ٨٢، طرح التثريب عبد الرحمن بن حسن العراقي ٢/ ٣٢ دار إحياء الكتب العربية، شرح منتهى الإرادات ١/ ٢٦١، كشاف القناع ٣/ ٤٤، البحر الزخار ٦/ ٤٦٩.

وأمن على نفسه وأهله الفتنة ولم يطلبه الإمام؛ انطلاقًا من أن الأصل في ذلك هو الحل، وأن الحظر لا يكون إلا لعارض من اضطهاد أوفتنة أو غير ذلك، وإن قالوا باستحباب الهجرة لتكثير سواد المسلمين.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها: ما رواه أبو سعيد رضي الله عنه **أَنَّ أَعْرَابِيًّا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنِ الْهِجْرَةِ، فَقَالَ: «وَيْحَكَ، إِنَّ شَأْنَ الْهِجْرَةِ لَشَدِيدٌ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ ؟، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَهَلْ تُؤْتِي صَدَقَتَهَا ؟، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ، فَإِنَّ اللهَ لَنْ يَتِرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا »**(١).

ومنها ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: **« لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا»**(٢).

وما روه الزبير بن العوام رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **« الْبِلَادُ بِلَادُ اللهِ، وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللهِ، فَحَيْثُمَا أَصَبْتَ خَيْرًا فَأَقِمْ »**(٣).

ويقطع النظر عن الراجح من الرأيين فإن الناظر فيهما يبدو له لأول وهلة أن هوة الخلاف بينهما سحيقة، والواقع أن الأمر بخلاف ذلك؛ لأن هناك نقاط اتفاق كثيرة تسهل الاستفادة بهذه المسألة في بحث النوازل المبنية عليها وبخاصة نازلة التجنس.

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الزكاة باب زكاة الأبل برقم"١٣٦٧"(ج٣ص١١١٩)، ومسلم ك الإمارة باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام .... برقم "٣٤٧٥"(ج٥ص٢٤٣٨)، واللفظ لمسلم

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد والنية برقم"٢٦٢٧" (ج٥ص٢١٩٣)، ومسلم ك الإمارة باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام .... برقم "٣٤٧٤" (ج٥ص٢٤٣٧).

(٣) ضعيف: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم"١٣٦٦"(ج٢ص٦٨٤)، ومحمد بن أبى يعلى الحنبلي فى طبقات الحنابلة برقم"١١٢"(ج٣ص١٠٤١)، وأ بوبكر الهيثمي فى مجمع الزوائد برقم"٦٢٩٨" (ج٤ص١٢٦)، والمتقي الهندي فى كنز العمال برقم"٤١٥٩٠"(ج١٥ص٦٥١) وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم" ٢٣٨١".

من هذه النقاط:

١- أنه لا يجوز للمسلم أن يقيم ببلد الكفر إذا كان لا يأمن على نفسه وأهله وولده الفتنة في الدين.

٢- أنه لا يجوز للمسلم أن يقيم مع الكافرين وهو محب لهم راض بمنكراتهم موال لأهل الكفر والفجور.

٣- إذا أقام المسلم في دار الكفر وهو مستضعف غير آمن على نفسه ولم يقدر على الخروج فهو ممن عذر الله

٤- يجوز للمسلم -وربما يجب في بعض الأحيان- أن يهاجر من بلد إسلامي إلى بلد آخر إسلامي إذا كانت الأولى بلد جور والثانية بلد عدل. كما يجوز له أن يفر بدينه من بلد الإسلام إلى بلد الكفر إذا انعدم في حقه الأمن من الفتنة في الأولى ووجد في الثانية.

وبذلك ينحصر الخلاف في جزئية محددة وهي: أن يقيم المسلم في بلاد الكفر، آمنا على نفسه وأهله وولده من الفتنة في الدين، قادرا على إظهار شعائر دينه، مبتعدا عن موالاة الكافرين، متمكنا من تحصيل ما يصح به دينه من العلم، فهل يجوز له المقام أم تجب عليه الهجرة إلى بلاد المسلمين؟وقد رجح أكثر المعاصرين ما ذهب إليه الجمهور، وهو الذي أميل إليه والله تعالى أعلم(١).

وفي ضوء هذه المسألة نتناول نازلة من النوازل المعاصرة الملحة في طلب الحكم الشرعي الملحفة في التماس الدليل على الحل أو الحرمة، وهي مسألة التجنس بجنسية دار الحرب.

(١) الهجرة إلى غير بلاد المسلمين: حكمها وضوابطها وتطبيقاتها- عماد بن عامر صـ٣٠٣ دار ابن حزم بيروت ط أولى سنة ٢٠٠٤هـ.

المبحث الأول

التعريف بالتجنس والجنسية

أولا: التعريف اللغوي:

لفظ الجنسية مصدر صناعي مأخوذ من الجنس بزيادة الياء والتاء المربوطة[1]

والجنس: الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ... والأشياء جملة... فالناس جنس والإبل جنس والبقر جنس والشاء جنس[2]

وعند التقسيم وهو: التكثير من فوق إلى أسفل، أي من ما هو أعم إلى ما هو أخص يقسم الجنس إلى الأنواع، والنوع إلى الأصناف، والصنف إلى الأشخاص[3]

ثانيا التعريف الاصطلاحي:

لا يعرف للتجنس تعريف اصطلاحي لدي علماء الشريعة؛ لأن التجنس من المسائل النازلة التي لم يسبق بحثها من قبل الفقهاء؛ لذا سوف نعتمد التعريف القانوني والسياسي لها: تعرف الجنسية بأنها «رابطة سياسية وقانونية بين الفرد والدولة . وهناك من يضيف إلى هاتين الرابطتين رابطة ثالثة هي الرابطة الاجتماعية وخصوصًا عندما يكون شعب الدولة مكونًا من أمة واحدة»[4].

وعرفت أيضا بأنها : الرابطة التي تربط شخصًا معينًا بدولة معينة، وتعتبره عضوًا

---

(١) (القواعد الأساسية في النحو، ط. وزارة التربية والتعليم، ص١٩٨).

(٢) (لسان العرب لابن منظور (٢/ ٢٢٨)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص٦٩١، باب السين، فصل الجيم).

(٣) أبجد العلوم للقنوجي (١/ ٨٧).

(٤) عبدالرحمن عبد العزيز القاسم، «القانون الدولي الخاص وأحكامه في الشريعة الإسلامية»، ص ٢٥.

في تلك الدولة، وتمكنه من المطالبة بحمايتها، وتخضعه كذلك لتنفيذ ما تفرض عليه دولته من واجبات[١].

وعرفها بعض القانونيين بقوله: «رابطة سياسية وقانونية بين الفرد والدولة»[٢]

وعرفتها محكمة العدل الدولية في السادس من أبريل سنة ١٩٥١م بأنها: رابطة قانونية قائمة أساسًا على رابطة اجتماعية وتضامن فعال في المعيشة والمصالح والمشاعر مع التلازم بين الحقوق والواجبات[٣].

أما التجنس فهو: طلب انتساب إنسان إلى جنسية دولة من الدول وموافقتها على قبوله في عداد رعاياها، وينشأ عن ذلك التجنس خضوع المتجنس لقوانين الدولة التي تجنس بجنسيتها، وقبوله لها طوعًا أو كرهًا، والتزام الدفاع عنها في حال الحرب[٤].

ثالثا: كيفية التجنس:

وأما كيفيته: فهو يتم عبر عمل اختياري يحصل بموجبه أحد رعايا دولة ما على عضوية رعية دولة أخرى، وغالبًا ما تتلاشى الناحية الاختيارية من تجنس الفرد في عملية التجنس الجماعية، ويحدث عادة إما بموجب معاهدة بين دولتين تتبعها عملية تجنس جماعية لسكانها من جانب الدولة التي تستولي عليها، أو عملية فتح تتبعها عملية ضم إلى أرض العدو[٥].

(١) القانون بين الأمم، مدخل إلى القانون الدولي العام، جيرهارد فان غلان، ص٢١١، تعريب عباس العمر دار الآفاق الجديدة بيروت ط ثانية بدون.

(٢) الأحكام العامة في قانون الأمم، د. محمد طلعت الغنيمي (ص٦٤٦)، ط. منشأة المعارف.

(٣) التنظيمات الدولية لبول روتييه (ص١٤٦)، ط. دار المعرفة

(٤) القانون الدولي الخاص، لهشام صادق علي (ص٦٥).

(٥) القانون بين الأمم، مدخل إلى القانون الدولي العام، لجيرهارد فان غلان (ص٢١٥)

رابعا: آثار التجنس:

إن أهم أثر يترتب على التجنس هو كسب صفة المواطنة، وهي الصفة التي تستوجب التمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها المواطن الأصلي والالتزام بكافة الواجبات التي يلتزم بها، ولعل من أهم هذه الحقوق والواجبات ما يلي:

أولاً: الحقوق:

١- الحصول على حق المواطنة.

٢- التمتع بالإقامة الدائمة.

٣- تكفل الدولة الحماية الدبلوماسية للمنتسب إليها، وتتولى القنصليات رعاية أحواله الشخصية خارج البلد.

٤- التمتع بالحقوق السياسية كحق الانتخاب بعد اجتياز فترة الاختبار، وبممارسة الحريات الأساسية.

ثانيًا: الواجبات:

١- خضوع المتجنس لقوانين الدولة والاحتكام إليها.

٢- المشاركة في جيشها والتزام الدفاع عنها في حالة الحرب.

٣- تمثيل الدولة خارجيًا.

٤- مشاركته في بناء صرح الدولة[1].

---

(١) الوسيط في أحكام الجنسية، د. فؤاد عبد المنعم رياض، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص(١٨).

المبحث الثاني
مذهب القائلين بالمنع

القول بعدم جواز التجنس بجنسيات دول غير إسلامية هو قول أكثر الفقهاء المعاصرين، وممن قال به العلامة الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ علي محفوظ، والشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني، والشيخ إدريس الشريف محفوظ - مفتي لبنان- والشيخ يوسف الدجوي، والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن، والعلامة عبد الحميد بن باديس، والعلامة البشير الإبراهيمي، وكل أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، والعلامة الشيخ ابن عثيمين، والشيخ محمد السبيل، والشيخ محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر، والدكتور البوطي وغيرهم(١).

وقد استدل هؤلاء العلماء بأدلة كثيرة من القرآن والسنة ومن مقاصد الشريعة، من هذه الأدلة ما يلي:

١- أن التجنس بجنسيات دول غير إسلامية يتضمن الولاء للكافرين والركون إليهم ومودتهم وطاعتهم في أمور تخالف شرع الله تعالى، وقد نهى الله ﷻ عن ذلك كله في العديد من الآيات، فقال ﷻ: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ

---

(١) انظر: فتاوى محمد رشيد رضا، (٥/ ١٧٤٨)، آثار ابن باديس(٣/ ٣٠٩)، قضايا فقهية معاصرة، للبوطي(ص٢٠١)، حكم التجنس بجنسية الدول غير المسلمة، لمحمد السبيل، (ص٧١)، الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، لعماد بن عامر، (ص٢٧٨)، مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٣٢، سنة١٤١٢هـ.

﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾﴾ [النساء: ١٤٤].

وقال تعالى: ﴿۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة:٢٣- ٢٤].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١﴾ إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴿٢﴾ لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ ۚ﴾ [الممتحنة: ١-٣].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [هود: ١١٣].

وقال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ﴿١٥٠﴾﴾ [آل عمران: ١٤٩-١٥٠].

وقال جل وعلا: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى ۙ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ ۖ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ ﴿٢٦﴾ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ﴿٢٧﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾ [محمد: ٢٥-٢٨].

٢- أن النبي ﷺ نهي نهيا صريحا عن المكث في بلاد المشركين، وأمر أمرا مباشرا باعتزالهم والتحول عن دارهم إلى دار الإسلام، من ذلك ما رواه أبو داود والترمذي والحاكم وصححه من حديث سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنه قال: « مَنْ جَامَعَ الْمُشْرِكَ، وَسَكَنَ مَعَهُ فَإِنَّهُ مِثْلُهُ »(١)

وقوله ﷺ: « أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ؟ قَالَ : لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا »(٢)

وعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: « لَا يَقْبَلُ اللَّهُ ﷻ مِنْ مُشْرِكٍ بَعْدَمَا أَسْلَمَ عَمَلًا، أَوْ يُفَارِقَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ »(٣)

---

(١) صحيح: رواه أبوداود فى السنن ك الجهاد باب في الإقامة بأرض الشرك برقم"٢٤٠٩" (ج٤ص١٦٨٢)، والطبرانى فى الكبير برقم"٦٨٨١"(ج٩ص٤٠٣٨)، صححه الألبانى فى صحيح أبى داود برقم"٢٤٢٠" .

(٢) صحيح : رواه أبوداود فى السنن ك الجهاد باب النهي عن قتل مَن اعتصم بالسجود برقم"٢٢٧٨"(ج٤ص١٥٧١)، والترمذى فى السنن ك السير باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين برقم"١٥٢٩"(ج٣ص١٤٧١)، والنسائي فى الصغرى ك القسامة باب القود بغير حديدة برقم"٤٧٢٤" (ج٧ص٣٠٩١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم" ١٤٦١".

(٣) صحيح: النسائى فى الصغرى ك الزكاة باب من سأل بوجه الله ﷻ برقم"٢٥٣٤" (ج٤ص١٧٢٠)، والإمام أحمد فى المسند برقم"١٩٥٩٦"(ج١٧ص٨١٢٦)، وصححه الألباني في السلسة الصحيحة برقم"٣٦٩".

وأخرج النسائي عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: « بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ، وَفِرَاقِ الْمُشْرِكِ »(١).

وفي صحيح مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه بأمور ذكرها ومنها « ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ... »(٢).

٣- أن التجنس بجنسيات الدول الكافرة يعني الاحتكام عن طواعية واختيار لقوانينها المخالفة للشرع، والاحتكام إلى قوانين كفرية مخالفة لشرع الله ردة عن الإسلام، ومن رفض حكم الإسلام فهو مرتد بالإجماع.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (٦٠) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا (٦١)﴾ [النساء: ٦٠ -٦١].

كما أن التجنس بجنسية بلاد تحل قوانينها الحرام المجمع عليه وتحرم الحلال المجمع

---

(١) صحيح: رواه النسائي فى الصغرى ك البيعة باب البيعة على فراق المشرك برقم"٤١٢٩" (ج٦ص٢٧٢٦)، والإمام أحمد فى المسند برقم"١٨٧٤٩"(ج١٦ص٧٧٤٤)، وأبوبكر بن الخلال فى السنة برقم"١٣٣٥"(ج٢ص٥٥٢).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعوس.... برقم "٣٢٦٧" (ج٥ص٢٢٦٧)، والترمذى فيالسنن ك السيرباب ما جاء فى وصيته ﷺ فى القتال برقم"١٥٤١" (ج٣ص١٤٨٢)، والنسائى فى الصغرى ك السير باب إلى مايدعون برقم"٨٢٧٦" (ج١١ص٥٣٢١)، وابن ماجة فى السنن ك الجهاد باب وصية الإمام"٢٨٥٣" (ج٣ص١٤٩٣)، والإمام أحمد فى المسند برقم"٢٢٤٢٨"(ج٢٠ص٩٥٣٢)، وابن أبى شيبة فى المصنف ك باب برقم"٣٢٣٥٩" (ج١٩ص٢٩٧٤)، والبزار فى مسنده برقم"٢٤٩"(ج١ص١٧٨)، وأبو يعلى فى مسنده برقم"١٤٠٨" (ج٢ص٦٨٤).

عليه وتبدل الشرع المجمع عليه يتضمن إقرارهم على تحليل الحرام وتحريم الحلال وإنكار ما علم من الدين بالضرورة، قال تعالى في حق من استحل النسيء: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [التوبة: ٣٧]. وفي قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾[التوبة: ٣١]. وبيّن النبي ﷺ لعدي بن حاتم عبادتهم لهم بقوله: « أَلَيْسَ يُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّ اللهُ فَتُحَرِّمُونَهُ وَيُحِلُّونَ مَا حَرَّمَ اللهُ فَتَسْتَحِلُّونَهُ ؟» قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: « فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ »[(١)].

٤- أن التجنس يترتب عليه واجبات على رأسها المشاركة في جيش الدولة المانحة للجنسية والدفاع ولو كانت حربها ضد المسلمين، فهذا من أعظم الموالاة للمشركين، والنصوص المذكورة آنفًا طافحة بتكفير من فعل هذا، وقد سمى الله من أظهر الموالاة للمشركين كذبًا وخوفًا من الدوائر منافقًا كما في قوله سبحانه: ﴿۞ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخۡوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَئِنۡ أُخۡرِجۡتُمۡ لَنَخۡرُجَنَّ مَعَكُمۡ﴾ [الحشر: ١١]، فكيف بمن أظهر ذلك لهم صادقًا ودخل في طاعتهم وانتسب إليهم جهرا؟![(٢)].

وكيف يجوز لمسلم أن ينتظم في جيش يحارب المسلمين وهو يعلم أن ذلك يترتب عليه أن يقتل أخاه المسلم بيده ؟ لقد بين الله في كتابه أن المؤمنين أشداء على الكفار رحماء بينهم وأنهم أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين؛ فكيف تنقلب الصورة بجعل سيف المسلم مسلولا على أخيه السلم، وفي الصحيحين أن النبي ﷺ: قال: « مَنْ حَمَلَ

---

(١) صحيح: البيهقي في الكبرى ك الضحايا باب موضع المشاورة برقم"١٨٧٣٤"(ج٢٧ص١٣٤٩١)، والطبراني في الكبير برقم"١٣٦٩٤"(ج١٥ص٧٢٥٠)، وابن سعد في الطبقات برقم"١١٠٤٦" (ج٢٠ص٩٧١٨)، وصححه الألباني في السلسة الصحيحة برقم"٣٢٩٣".

(٢) حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية د. محمد يسري إبراهيم مجلة البيان عدد ٢٤٥ ص١٠)

عَلَيْنَا السِّلَاحَ، فَلَيْسَ مِنَّا »[١].

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: « لَزَوَالُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عِنْدَ اللهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ »[٢].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ، لَقِيَ اللهَ . مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ »[٣]

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: « لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ، مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا »[٤]

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح ... برقم"٦٥٧٢" (ج١١ص٥٣١١)، ومسلم ك الإيمان باب قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح...برقم "١٤٦" (ج١ص١٥٥).

(٢) صحيح: رواه والترمذى فى السنن ك الديات باب ما جاء فى تشديد قتل المؤمن برقم"١٣١٢" (ج٣ص١٢٧٢)، والنسائي فى الكبرى ك المحاربة باب تعظيم الدم برقم"٣٣٤٧" (ج٥ص٢١٤٢)، والبيهقي فى الكبرى ك النفقات باب ما جاء فى قول الله ﷻ ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ (البقرة: ٢٣٣) " برقم"١٤٥٩٨"(ج٢١ص١٠٤٤٢)، وصححه الألبانى فى صحيح الجامع برقم"٥٠٧٧".

(٣) ضعيف: رواه ابن ماجة فى السنن ك الديات باب التغليظ فى قتل المسلم ظلما برقم"٢٦١٢" (ج٣ص١٣٥٧)، وأبو يعلى فى مسنده برقم"٥٨٥٤"(ج٥ص٢٣٨٤)، والطبرانى فى الكبير برقم"١٠٩٤٨" (ج١٢ص٥٩٩٧)، وأبونعيم فى الحلية برقم"٦٥٢٨"(ج٨ص٣٥٤٠)، والبيهقي فى الكبرى ك النفقات باب ما جاء فى قول الله ﷻ ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ (البقرة: ٢٣٣) "برقم"١٤٥٩٤" (ج٢١ص١٠٤٤٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم"٥٤٤٦".

(٤) صحيح: رواه البخاري ك الديات باب قول الله تعالى ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ (النساء: ٩٣) برقم"٦٣٥٨" (ج١١ص٥١٤٨)، والإمام أحمد فى المسند برقم"٥٥٢٩" (ج٥ص٢٢٨١)، والطبرانى فى الأوسط برقم"١٤٢٤" (ج٢ص٦٧٠)، والحاكم فى المستدرك ك الحدود باب لا يزال المرء فى فسحة من دينه .... برقم"٨١١٧" (ج١١ص٥٢٥٢)، والبيهقي فى الكبرى ك النفقات باب ما جاء فى قول الله ﷻ ﴿ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ (البقرة: ٢٣٣) برقم"١٤٥٨٦"(ج٢١ص١٠٤٣٥).

٥- أن للتجنس آثارًا في غاية السوء على النشء والذرية كالإنحلال والتسيب وانطماس الهوية والتنكر لأحكام الدين والإعراض عنه، وموالاة المشركين ومعاداة المؤمنين، ولا ينازع في كون هذا واقع المتجنسين أو أغلبهم إلا مكابر يجدف بما لا يجدي في لجة من الأغاليط. يقول الإمام الونشريسي: " فالواجب على كل مؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر السعي في حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمن ... لأن مساكنة الكفار من غير أهل الذمة والصغار لا تجوز ولا تباح ساعة من نهار؛ لما تنتجه من الأدناس والأوضار، والمفاسد الدينية والدنيوية طول الأعمار."(١)

٦- أن التجنس إقامة ببلاد الكفر وزيادة، والأدلة واضحة في تحريم المقام بدار الكفر لا سيما مع عدم استطاعة إظهار شعائر الدين، يقول ابن رشد: "فإذا وجب بالكتاب والسنة وإجماع الأمة على من أسلم ببلاد الحرب أن يهاجر بدار المسلمين ... فكيف يباح لأحد الدخول إلى بلاد حيث تجري عليه أحكامهم "(٢)

قالوا: ولا عذر لهؤلاء المتجنسين لأنهم ليسوا بمكرهين حتى نقول ما قال الله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ بل هم مختارون راضون، وليس ما يتنظرونه وراء التجنس من حطام الدنيا وحظوظ العاجلة بمسوغ لهذا التجنس؛ بل يجب أن يفر المرء بدينه متى استطاع وإن ذهبت دنياه، اقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿ قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٢٤ ﴾ [التوبة: ٢٤].

وقد أوجب الله الهجرة من دار الكفر إن خاف المسلم على نفسه الفتنة، وتوعّد الله

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي ٢/ ١٣٨ دار الغرب الإسلامي بيروت ط ١٤٠١ هـ.
(٢) المقدات والممهدات لابن رشد ٣/ ٣٧٤

سبحانه أولئك الذين يبقون في أوطانهم بين الفتنة وهم قادرون على الهجرة فقال جل من قائل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ ﴾ [النساء: ٩٧].

وتوعد سبحانه من يعبده على حرف فقال: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةَ ۚ ﴾ [الحج: ١١].

وقال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ۚ ﴾ [العنكبوت: ١٠].

المبحث الثالث

مذهب القائلين بالجواز

القول بجواز التجنس بجنسيات الدول غير الإسلامية هو قول بعض فقهاء العصر، منهم: الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور وهبة الزحيلي، والشيخ الشاذلي النيفر، والشيخ فيصل مولوي وغيرهم، فهؤلاء قالوا بالجواز بشرط المحافظة على الدين والتمسك به، وعدم الذوبان في المجتمع الكافر.(١)

وقد استدلوا على ذلك بجملة من الأدلة مرجعها إلى قاعدة تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

فمن أدلتهم:

١- أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لحفظ الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكل ما كان سبيلًا لحفظ هذه الضروريات فهو مشروع، والتجنس بجنسيات هذه الدول يوفر للإنسان حياة كريمة وطمأنينة وأمنًا وتمتعًا بحقوق وحريات تنعدم غالبًا في الدول الإسلامية في واقعنا المعاصر؛ بل إنها تيسر له التعبد والدعوة ونشر العلم بما لا نظير له في الدول الإسلامية؛ لأن دول الغرب قائمة على العلمانية وعلى الليبرالية المطلقة وعلى الحريات العامة التي تقوم الشعوب على حراستها والاستمساك بها ولا تستطيع الأنظمة المساس بهذه الحريات العامة؛ ومن ثم يكون التجنس في ظل هذه الأوضاع محققا لكثير من المصالح الإسلامية، فإذا كان التجنس وسيلة لتحقيق هذه المصالح المشروعة فهو - إذًا - مشروع.

---

(١) فقه الأقليات المسلمة، لخالد عبد القادر، (ص٦٠٨)، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، لمحمد تقي العثماني، (ص٣٢٩)، مجلة الفقه الإسلامي/ الدورة الثالثة، العدد الثالث، سنة ١٩٨٧م.

قالوا: ومن حرّم التجنس من أهل العلم إنما حرمه خوفًا من الذوبان في الشخصية الغربية، أما إذا كانت الجنسية تعطي المتجنس قوة وصلابة وقدرة على المطالبة بالحقوق وإبداء رأيه والتصويت في الانتخابات لمن يخدم قضيته دون أن يتنازل عن دينه، ويعايش من حوله بالمعروف ويحسن معاملتهم كما قال جل وعلا: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [الممتحنة: ٨].

فإذا صار الوضع كذلك فلا مانع من التجنس لوجود المصلحة المتحققة التي تربو بكثير على المفسدة المتوقعة.

٢- أن الإقامة في بلاد الكفر جائزة إن استطاع المرء إقامة دينه وإظهاره وأمن الفتنة، والتجنس لا يزيد على الإقامة إلا مجرد الانتساب إلى الدولة، وهو في الوقت ذاته يكسب المتجنس قوة وتمكنا في المجتمع، ويجعل الإقامة مدعومة بما يدفع الفتنة ويمكن المسلم من إظهار دينه؛ الأمر الذي يترتب عليه تأكيد شرعية الإقامة.

٣- إذا كنا نسلم بوجود بعض المفاسد في التجنس فإن ما ذكرناه من مصالح كلية ومقاصد شرعية يربو عليها، ومعلوم أنه يتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة تفويتها أشد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وتدفع شر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»(١)

وفي فتوى المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن:

ولو تجنس مسلم بهذه الجنسية لدعوة أهلها إلى الإسلام أو تبليغ الأحكام الشرعية إلى المسلمين المقيمين بها؛ فإنه يثاب على ذلك، فضلًا عن كونه جائزًا(٢)

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠/ ٤٨)

(٢) الفتوى للحاج عبد الرحمن باه والقاضي تقي الدين العثماني، انظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة: لمحمد تقي الدين العثماني (ص٣٢٩-٣٣١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة ٣ العدد ٣ سنة ١٩٨٧م: (٢/ ١١٣٠).

ويقول د. القرضاوي: "المسلم الذي يحتاج للسفر إلى بلاد غير إسلامية تعطيه الجنسية قوة ومنعة، فلا يحق للسلطات طرده، ويكون له الحق في الانتخاب، مما يعطي قوة للمسلمين في هذه البلاد حيث يخطب المرشحون ودهم، ولذا فحمل الجنسية ليس في ذاته شرًا ولا خيرًا، وإنما يأخذ الحكم حسب ما يترتب على أخذ هذه الجنسية من النفع للمسلمين أو الإضرار بهم، مثل أخذ الفلسطينيين خاصة الجنسية الإسرائيلية، فإن هذا يعد اعترافًا ضمنيًا بدولة إسرائيل، ولكن أخذ الجنسية من دول الغرب بغرض تقوية شوكة المسلمين هناك فلا حرمة في هذا"(١)

٤- أن في أمر المسلمين هناك بالخروج من تلك البلاد وترك جنسياتها إضعافًا للإسلام هناك؛ بحيث لا ترجى له رجعة، كما حدث في الأندلس وصقلية؛ إذ أُخرج منها المسلمون وحلَّ النصارى محلهم، أما أن يثبت وضع المسلمين هناك ويقوى فهو السبيل لدعوتهم ونشر الدين بينهم.

---

(١) فتاوى فقهية مباشرة، موقع islamonline.net بتاريخ ١ أغسطس ٢٠٠٠م.

المبحث الرابع

مذهب القائلين بالجواز عند الضرورة

قال بعض العلماء المعاصرين بجواز التجنس بجنسية الدولة الكافرة عند الضرورة، كما لو كان المسلم المقيم بها مضطهدًا في دينه ببلده المسلم مطاردا في كل بلاد المسلمين، واضطر إلى اللجوء السياسي أو الإنساني فلم يقبله سوى حكومة تلك البلد الكافرة. أو كان المسلم أصلا من أهل ذلك البلد الكافر ولا يستطيع الخروج منه إلى بلد مسلم ليقيم فيه ويكتسب جنسيته.

وهو رأي بعض أعضاء مجمع الفقه الإسلامي.

وقد وضع الشيخ الخليلي ثلاثة شروط للجواز وهي:

١- انسداد أبواب العالم الإسلامي في وجه لجوئه إليهم.

٢- أن يضمر النية على العودة متى يتيسر ذلك.

٣- أن يختار البلد التي يمارس فيها دينه بحرية[١]

ومن القائلين بذلك -أيضًا- الدكتور عبد الكريم زيدان، فبعد أن أكد حرمة التجنس بجنسيات الدول غير الإسلامية قال:" ولكن هل هناك من استثناء لهذا الحظر الشرعي؟ والجواب يمكن القول بالإيجاب إذا وصل إلى درجة اضطرار المسلم إلى أكل الميتة، وأنه إذا لم يأكلها يموت، أما بدون هذه الحالة فلا يسع المسلم التجنس بجنسية دار الكفر."[٢]

---

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الأول ١٤٠٧، (ص١٩٥)، والعدد الثالث (٢/ ١١٠٣، ١١١٣، ١١١٩، ١١٥٢)

(٢) بحوث فقهية معاصرة صـ ١١٠

وحيث إن القول بالمنع لا يمكن أن ينسحب على حال الضرورة، والقول بالجواز عند الضرورة لا يعد إلا استثناء من المنع ؛ فإن هذا القول يؤول إلى قول المانعين نفسه، وتكون أدلته هي نفس أدلة المانعين. لكن يضاف إلى أدلة المانعين الاستدلال على استثناء حالات الضرورة، فيقال: إنه أحيانًا يضطر المسلم إلى التجنس بجنسية تلك الدول محافظة على حياته كأن يكون فارًّا من بلده الأصلي، أو لم يمنح جنسية دولة إسلامية تحميه وتمكنه من العيش فيها كاللاجئين الفلسطينيين، وقد لا يسمح له بالمقام إلا بالتجنس، وكذا لو انعدم مصدر قوته وقوت عياله في بلاد المسلمين، والقاعدة الفقهية الكلية أن الضرر يُزال، وأن الضرورات تبيح المحظورات.

المبحث الخامس

مذهب القائلين بالتفصيل في المسألة

أصحاب هذا المذهب قالوا إن الناس في طلب الجنسية على ثلاثة أقسام، مختلفة التكييف متباينة الأحكام:

القسم الأول: التجنس بجنسية الدولة الكافرة من غير مسوغ شرعي بل تفضيلًا للدولة الكافرة وإعجابا بها وبشعبها وحكمها، وهذه ردة عن الإسلام عياذًا بالله.

القسم الثاني: التجنس للأقليات المسلمة التي هي من أصل سكان تلك البلاد؛ فهو مشروع وعليهم نشر الإسلام في بلادهم، وتبييت النية للهجرة لو قامت دولة الإسلام واحتاجت إليهم.

القسم الثالث: تجنس الأقليات المسلمة التي لم تكن من أهل البلد الكافرة، ويعتريه الحالات التالية:

أ- أن يترك المسلم بلده بسبب الاضطرار والاضطهاد ويلجأ لهذه الدولة فهو جائز بشرط الاضطرار الحقيقي للجوء، وأن يتحقق الأمن للمسلم وأهله في بلاد الكفر، وأن يستطيع إقامة دينه هناك، وأن ينوي الرجوع لبلاد الإسلام متى تيسر ذلك، وأن ينكر المنكر ولو بقلبه مع عدم الذوبان في مجتمعات الكفر.

ب- أن يترك المسلم بلده قاصدًا بلاد الكفر لأجل القوت؛ فلو بقي في بلاده لهلك هو وأهله، فله أن يتجنس إذا لم يستطع البقاء بغير جنسيته.

جـ- التجنس لمصلحة الإسلام والمسلمين ونشر الدعوة، وهو جائز.

د- التجنس لمجرد أغراض دنيوية بلا ضرورة ولا مصلحة للإسلام وأهله، وهو محرم.

وهذا التفصيل رجّحه بعض الباحثين وأصحاب الرسائل الجامعية[١]

وهؤلاء أدلتهم في الصور المحرمة كأدلة المانعين، وفي الصور المباحة كأدلة المجيزين.

---

(١) انظر: كتاب «الأحكام السياسية للأقليات المسلمة»، سليمان بن محمد توبولياك، ورسالة «الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادة والإمارة والجهاد»، لمحمد درويش سلامة، من رسائل كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى.

المبحث السادس
المناقشة والترجيح

مناقشة أدلة الفريق الأول:

١- أما الاستدلال بالنصوص القطعية المحرمة للموالاة وللتحاكم لغير الله ورسوله على حرمة التجنس المفضي إلى ذلك المحرم فمسلَّم ولا نزاع فيه بين أهل الإسلام، ولكن الكلام هنا في تجنس لا يلزم منه حبُّ الكافرين ولا نصرتهم ولا رضا القلب بمنكراتهم أو مشاركتهم فيها، والمتجنِّس مأمور بأن يكون ولاؤه لله ولرسوله وللمؤمنين، فإن قام بذلك في بلد الكفر التي تجنس بجنسيتها فقد أدى ما عليه، وموالاة الكفار وتوليهم قد يتحقق فيمن يقيم معهم بدون التجنس بجنسيتهم، وأيضًا قد يتحقق وينطبق على كل من يفعل ذلك وإن كان يقيم في بلاد المسلمين، فالذي يتجنس بجنسيتهم حبًا وموالاة لهم، ورضا بأحكامهم وشريعتهم، هو الذي يعتبر تجنسه ردة عن الدين، وليس مجرد التجنس بجنسيتهم. والمسلم مأمور كذلك بأن يُظهر دينه ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، وأن يتحاكم لشريعة الله، فإذا قام بذلك في بلد الكفر التي تجنس بجنسيتها فقد أدى ما عليه، وهو غير مستحيل، فأما أحكام الميراث فيمكن تعديلها بوصية يتم توزيع الميراث قانونًا بواسطتها على حسب أحكام الشريعة الإسلامية، حتى إذا مات نفذت الوصية، فلا تتدخل السلطة الحاكمة في تقسيم التركة حسب قوانينها، وأما أحكام النكاح، فيمكن أن يطبقوا الأحكام الإسلامية في الأحوال الشخصية فيما بينهم، ولا يحتكموا إلى قوانين غير إسلامية.

على أن أكثر الدول الإسلامية لا تحكِّم شريعة الله وفيها من الربا والظلم ما لا

يخفى، فما الفرق؟ « فالذي يخشى منه هو الآن موجود في البلدان الإسلامية مما يؤسف له، فلا فرق بين البلدان الإسلامية وبين هؤلاء المتساكنين مع غير المسلمين»(١)

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بأن مجرد التجنس إعلان من المرء بخضوعه لأحكام الكفر وقبوله الولاء للكفر وأهله، سواء خضع بالفعل أو لا. ثم إنه لن يسلم من الوقوع في الحرام أو المشاركة فيه لأن صبغة المجتمع هكذا بخلاف دول المسلمين؛ فيمكن للمرء أن يجد مندوحة وأن يتعامل معاملات شرعية مع إخوانه المسلمين؛ إذ لا تجبره قوانين بلاده على الربا في الغالب، وسيجد من يعينه على ذلك.

يقول البوطي عن اكتساب المسلم جنسية بلد غير إسلامي: إنها " تعبير صريح قاطع عن ولائه للدولة التي يحمل جنسيتها وعن خضوعه لنظامها "(٢)

٢- وأما القول بأن التجنس يؤدي إلى إنكار ما عُلم من الدين بالضرورة وهو كفر؛ فهو إلزام بما ليس بلازم، فلا يلزم من التجنس هذه اللوازم؛ ولو تلبس المتجنِّس ببعض المحرمات؛ فلا يلزم منه استحلاله لها بقلبه، وأهل السنة مجمعون على عدم تكفير المسلم بذنب ما لم يستحله.

ورد هذا الاعتراض بأن النصوص اعتبَرت من رضي بالتحاكم إلى قوانين الكفر كافرًا؛ لأنه لا يعقل أن يتحاكم إليها طوعًا مع اعتقاده أحكام الإسلام؛ بل هو عين التناقض، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾[النساء: ٦٠].

---

(١) محمد الشاذلي النيفر، «التجنس بجنسية غير إسلامية» في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي/ العدد ٤/ ص ٢٢٦.
(٢) قضايا فقهية معاصرة، للبوطي (صـ ١٩٩).

٣- وأما القول بأن التجنس يؤثر على تربية الذرية فمحتمل والاحتمال يسقط به الاستدلال، ونحن نرى الكثير من أبناء الجاليات المسلمة مستمسكين بدينهم قائمين على أمر الدعوة إليه أكثر من غالبية المسلمين القائمين بدار الإسلام.

ورد: بأن الاحتمال الذي يبطل به الاستدلال هو ما كان مؤثرا في ثبوت الدليل، وبأن الذي اعتبروه احتمالًا هو الواقع إلا في قليل من الناس؛ فأغلب الأسر المسلمة تشكو انحلال الأخلاق والتفلت من الدين؛ بل منهم من يرتد أولاده أو تأخذهم أمهاتهم قسرًا بحكم قوانين تلك البلاد وينسبونه إلى الكفر، ولا يستطيع الوالد أن يحرك ساكنًا، وكذا لا يستطيع أن يربي أولاده أو يأطرهم على الحق لو أبوا عليه، حتى لو وصل الأمر إلى الزنا وشرب الخمر -عياذًابالله- فليس لولي البنت أو الابن أن يمنع ذلك، فضلًا عن أن يعاقب عليه؛ بل لو فعل لعُوقب وأُجبر على تأمين مكان مستقل لبناته وأبنائه للزنا والفجور عياذًا بالله، فهل هناك أعظم من هذا فسادًا وانحلالًا؟!

٤- وأما محذور المشاركة في جيوش الدول الكافرة فأجيب عنه بأن الخدمة في جيوش كثير من تلك الدول اختيارية، ولو فرض أن المسلم أُكره على ذلك فهو مأمور بأن يفر أو يمتنع ولو زهقت روحه.

ورد: بأنه كان في مندوحة عن هذا البلاء فلماذا يرمي نفسه في غماره، ولماذا يذلّ نفسه؟ وتقدم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ٩٧﴾ [النساء: ٩٧]، فلم يعذر هؤلاء الذين بقوا في مكة مستضعفين وأكرهوا على مقاتلة إخوانهم المسلمين يوم بدر، فكيف بمن قبل بمحض إرادته الانضواء تحت لواء أعداء الله؟!

٥- وأما القول بتحريم التجنس لكون المقام في بلاد الكفر محرما فيجاب عنه بأن المقام في بلاد الكفر ليس محرما على إطلاقه بل تجري عليه الأحكام الخمسة بحسب الحال.

ورد هذا الاعتراض بأن المتجنس داخل تحت سلطة الكفار وسيضطهد في دينه لا محالة، وبأن التجنس يلغي الأسباب التي من أجلها يمكن القول بجواز الإقامة، ويؤكد الأسباب التي من أجلها حرمت الإقامة.

مناقشة أدلة الفريق الثاني:

١- أما الاستدلال بحفظ الشريعة للكليات الخمس وبأن التجنس وسيلة لذلك فهو استدلال في غير موضعه؛ لأن حفظ الشريعة للكليات الخمس يكون بطرق مشروعة، لا بفعل المحرمات وترك الواجبات، ثم إن مصلحة حفظ الدين مقدمة على كل مصلحة سواها، والتجنس هادم للدين حالق للديانة؛ فأين هي المصلحة - إذا - وأين هو حفظ الكليات ؟!

٢- وأما قياس التجنس على الإقامة: فلا نسلم في الأصل بجواز الإقامة مع المحاذير المذكورة والتي لا انفكاك عنها، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾[البقرة: ١٢٠].

ولو سلمنا بجواز الإقامة - والحال هكذا - فالتجنس لا يقاس عليها في الجواز ؛ لأنه مختلف عنها حيث يلزم منه التزامات وواجبات على المتجنِّس ليست بلازمة على المقيم غير المتجنس.

٣- وأما الاستدلال بقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد فيجاب عنه بأن مصلحة الأمن والرخاء والدعة ليست مقدمة على مصلحة الحفاظ على الدين، وإلا نكون كالذين جعلوا فتنة الناس كعذاب الله، وهل يصح أن نرجح هذه المصالح على دفع مفسدة الموالاة والتحاكم لغير الله ومفسدة إهلاك الذرية؟ ولو فرضنا قيام الضرورة فالضرورة تقدر بقدرها، والضرورة مندفعة بالإقامة، ولا حاجة للتجنس الذي يلزم منه هذه المحن والبلايا.

٤- أما الاستدلال بالضرورة: فيقال للجواب عنه : لابد أولًا من تحقق الضرورة المعتبرة شرعًا، لا المتوهمة، ولا يصح أن ندرج فيها المصالح الحاجية ولا التحسينية، كرغد العيش وسعة الرزق والرفاهية، وغير ذلك مما يسعى إليه كثير من المتجنسين.

ولو فرضنا تحقق الضرورة بشروطها المعتبرة فلابد أن تقدر بقدرها، وألا تزال بضررٍ مثلها أو أشد، ولا شك أن للإنسان حيلًا كثيرة يستطيع بها التخلص من ضرورته دون اللجوء للتجنس، فإن تيسر له سبيل لدفع الضرورة بغير التجنس لم يبق له مسوغ للتجنس.

الموازنة والترجيح:

الذي يظهر بعد عرض أدلة كل فريق وما ورد عليها من اعتراضات أن الإصل في مسألة التجنس بجنسيات دار الكفر هو المنع، وعليه تحمل الأدلة التي استدل بها المانعون، وهي أدلة قوية لم يعترض عليها باعتراض وجيه، اللهم إلا الاعتراضات القائمة على نفي اللوازم، وهي اعتراضات لو صحت لم تضر بالأصل الذي يقرره الدليل وإنما تضر بالإسقاط على حالة معينة أو واقعة محددة، وهذا مما تختلف فيه الأنظار وتتباين فيه الرؤى.

هذا هو الأصل، إلا أنه قد توجد ظروف وأحوال وملابسات تنقل عن هذا الأصل وتبيح التجنس؛ لدليل خاص يكون فيما يتعلق بالحالة الوارد عليها أرجح من العمومات الدالة على أصل المنع، كضرورة ملجئة تقدر بقدرها، أو مصلحة عليا من المصالح العامة الكلية يرجى تحقيقها ولا سبيل لتحقيقها إلا بذلك فنسعى لجلبها بأقل قدر ممكن من المفاسد، أو ما شابه ذلك.

وغني عن البيان - إن أردنا تفصيل القول في الحالات المستثناة من أصل المنع - أن الكلام هنا ليس على من تجنس رغبة في الكفر وتفضيلًا لأحكامه واعتزازًا وافتخارًا بتلك الجنسية، ولا الكلام عمن يتجنس لتحصيل مصالح دنيوية ليست ضرورية وغايتها أن

تكون من التحسينيات؛ فالأول مرتد قطعًا، ولا يتوقف في هذا عالم، والثاني عاص وعلى خطرٍ عظيم، وهو ممن استحبَّ الحياة الدنيا على الآخرة، ويشمله قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[التوبة: ٢٤].

وقوله جل ذكره: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴿٢٠﴾ ﴾[الشورى: ٢٠].

وإنما الكلام هنا عن ثلاث حالات، وبيانها التالي:

١- الجنسية الاضطرارية غير الاختيارية وهي التي تمنح ابتداء للأقليات المسلمة التي هي من سكان تلك البلاد أصلًا؛ فهذه الجنسية لا خيار فيها، وهؤلاء (الأقليات) تثبت لهم الجنسية بمجرد ولادتهم، ولا خيار لهم في ذلك؛ فهم مكرَهون عليها ولا إثم على مكرَه، ولا تستقيم لهم حياة بدون جنسية فهي في حقهم ضرورة، لكن مع ذلك لابد أن يلتزموا بأحكام الإسلام جهدهم، وأن يظهروا دينهم قدر طاقتهم، وإلا وجب عليهم التحول ولزمتهم الهجرة، والهجرة لا تنقطع حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها.

ومن اختار البقاء أوضاقت به السبل فليعمل على إظهار دينه ما استطاع، أو ليعزم على الهجرة لبلاد المسلمين متى أمكنه ذلك، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها.

٢- من اضطر - من المسلمين المتجنسين أصلا بجنسيات بلاد إسلامية - إلى التجنس بجنسيات بلاد غير إسلامية بسبب اضطهاده في بلده الأصلي، أو بسبب التضييق عليه في دينه أو نفسه أو عِرضه، وكذلك من لا يحمل جنسية أصلًا، ومُنع من الإقامة إلا بالتجنس؛ فهؤلاء إن لم يمكنهم دفع ضرورتهم بالإقامة فقط وكان لابد من

التجنس وتعين لدفع ضرورتهم الواقعة المعتبرة؛ فلهم التجنس من باب أن «الضرورات تبيح المحظورات» : قال تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[الأنعام: ١١٩]، وقد أباح الشرع النطق بكلمة الكفر حال الإكراه مع طمأنينة القلب بالإيمان.

قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ﴾[النحل: ١٦]، وقال سبحانه: ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[آل عمران: ٢٨].

ولكن لابد أن تقدر الضرورة بقدرها بعد تحقق كونها ضرورة ملجئة، وتعين التجنس مزيلًا لها؛ ويشترط في هذه الحالة ألا يكون راضيا بأحكام الكفر ولا مطمئنا بمذاهبه وأن لا تذوب شخصيته في شخصية الكفار، وأن يأمن على نفسه وأهله وأولاده الفتنة في الدين وأن يستشعر انتماءه للإسلام وأهله، وأن ينوي الرجوع إلى بلاد المسلمين متى زال عذره، وأن ينكر المنكرات بقلبه إن لم يمكنه ذلك بيده ولسانه، وأن يتخير البلد الذي يستطيع فيه إظهار دينه بلا غضاضة عليه، كحال المسلمين عند هجرتهم للحبشة.

٣- إذا تجنس المسلم بجنسية بلد من بلاد الكفر بغرض تحقيق مصالح كلية كبرى للإسلام وأهله، كالدعوة إلى الله، وكتحصيل علوم ضرورية يحتاجها المسلمون ولا يمكن تحصيلها بدون ذلك، مع أمنه على دينه ودين أهله وولده، ومع انتفاء المفاسد التي تمهد للقول بالمنع ؛ فهذا - والله أعلم - يجوز له التجنس بعد عرض أمره على أهل العلم وبعد الاستشارة والاستخارة، وهو باب يسوغ فيه النظر والاجتهاد والموازنة بين المصالح والمفاسد ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾[البقرة: ٢٢٠].

وهذا الذي ذهبنا إليه قريب جدا مما ذهب إليه أصحاب القول الرابع، ويقترب منه بعض الاقتراب أصحاب القول الثالث، أما القولان الأول والثاني فهما بعيدان بهذا التعميم عن ما اخترناه ورأينا أنه الصواب.

ويعيب القول الأول إشكالات في الطرح أخطرها التعميم، والتشدد في النظر إلى اللوازم، والاعتقاد بدوامها أبدا، وعدم التفريق بين واقع يتنزل عليه الدليل بلا تأويل وواقع آخر قد يقضي النظر بدخوله تحت دليل آخر يجعل الحكم مختلفا.

وعلى سبيل المثال هناك بعض الحالات التاريخية اعتبر فيها الحصول على الجنسية بمثابة مغادرة الإسلام والإرتباط بالأجنبي المحتل، كما حدث في تونس والجزائر حيث كانت الحكومة الفرنسية المستعمرة تشجع المسلمين هناك على الحصول على الجنسية الفرنسية لأسباب سياسية وقانونية من خلال ضم تلك البلدان إلى الدولة الفرنسية بإعتبارهم مواطنين فرنسيين . وكانت السلطات الفرنسية تجند اليهود الجزائريين لتكثير عدد الفرنسيين وللاعتماد عليهم في إدارة البلاد والهيمنة على تجارتها . ولما كانت حركة الجهاد الإسلامي موجهة ضد الإحتلال الأجنبي ومن يتعاون معه، جرى اعتبار من يتجنس بالجنسية الفرنسية ملتحقًا بخدمة الكفار، ومرتدًا عن الدين الإسلامي.

وفي هذه الأثناء سأل بعض التونسيين علماء الأزهر حول «تجنس رجل مسلم بجنسية أمة غير مسلمة اختيارًا منه، والتزم أن تجري عليه قوانينها بدل أحكام الشريعة الغراء» فأجابه الشيخ يوسف الدجوي من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف بما يلي : «إن التجنس بالجنسية الفرنسية والتزام ما عليه الفرنسيون في كل شيء حتى الأنكحة والمواريث والطلاق ومحاربة المسلمين والانضمام إلى صفوفهم معناه الإنسلاخ من جميع شرائع الإسلام ومبايعة أعدائه ...وأما حليف الفرنسيين الخارج من صفوف المسلمين طوعًا واختيارًا مستبدلًا لشريعة بشريعة، وأُمة بأُمة مقدمًا ذلك على اتباع الرسول بلا قاسر ولا ضرورة فلا بد أن يكون في اعتقاده خلل، وفي إيمانه دخل ... فلسنا نشك في أن هؤلاء المتجنسين بالجنسية الفرنسية على أبواب الكفر وقد سلكوا أقرب طريق إليه»[1].

---

(١) «التجنس بجنسية دولة غير إسلامية» محمد بن عبدالله بن سبيل، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي / العدد الرابع / ص ١٥٠، (١٩٨٩).

فهل يصح أن نسحب حكم هذه الصورة على جميع الصور التي تختلف معها اختلافا يستدعي تغير الحكم لتغير الواقع الذي يتنزل عليه؟ إن الحكم على الشئ فرع عن تصوره، وإن اختلاف الصور الواقعية يتطلب اختلاف الأحكام الشرعية، والتزام حكم واحد لا يتغير مهما تغير الواقع جمود يأباه الفقه السليم، وتعطيل للأحكام الشرعية يرفضه الفهم القويم.

وإننا لنجد في أقوال بعض العلماء الذين شددوا في أمر التجنس بسبب الواقع الذي جرى فيه التجنس آنذاك، ما يدل على عدم استبعادهم لصور التجنس التي يمكن أن تقع بشكل لا يسري عليه ما أصدروه من أحكام، يقول ابن باديس :

" من الممكن أن يدوم الاتحاد بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية إذا تناصفا وتخالصا فيما ارتبطا به من الجنسية السياسية... فإذا لم يرتبطا بالجنسية السياسية فلا بد لهما مهما طال الأمد من أحد أمرين: إما أن يندمج أضعفهما في أقواهما بانسلاخه من مقوماته ومميزاته فينعدم من الوجود، وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره – ولا بد – إلى الانفصال..."[(1)]

وعلى الجانب الآخر نجد قول المجيزين للتجنس لا تنقصه المرونة والمراعاة للواقع، ولكن يعيبه الخضوع المستمر لضغط الواقع، وهو مسلك في غاية الخطورة؛ لأنه يفضي إلى تمييع - وربما تضييع - الأحكام الشرعية، وإلى التشجيع على التساهل والانفلات من أحكام الشرع بالحيل، ولكي تتضح لنا خطورة هذا المسلك نستعرض

---

(١) ابن باديس حياته وآثاره، جمع ودراسة د عمار طالبي دار المغرب الإسلامي بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٣ /٣ ٣٥٢-٣٥٣

بعض المعالجات التي قدمها بعض المجيزين للتجنس لمشكلة ترتبت على التجنس وهي مشكلة الالتحاق بجيوش الدول الكافرة المانحة للجنسية، وسيظهر من خلالها أن هذه المعالجات جاءت كحلقة في سلسلة التنازلات المفزعة:

جاء في الفتوى التي وقع عليها الشيخ القرضاوي: ".... ولكن الحرج الذي يصيب العسكريين المسلمين في مقاتلة المسلمين الآخرين، مصدره أن القتال يصعب ـ أو يستحيل ـ التمييز فيه بين الجناة الحقيقيين المستهدفين به، وبين الأبرياء الذين لا ذنب لهم في ما حدث، وأن الحديث النبوي الصحيح يقول: **"إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار"** قيل: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: **"قد أراد قتل صاحبه"** والواقع أن الحديث الشريف المذكور يتناول الحالة التي يملك فيها المسلم أمر نفسه فيستطيع أن ينهض للقتال ويستطيع أن يمتنع عنه، وهو لا يتناول الحالة التي يكون المسلم فيها مواطنًا وجنديًا في جيش نظامي لدولة، يلتزم بطاعة الأوامر الصادرة إليه، وإلا كان ولاؤه لدولته محل شك مع ما يترتب على ذلك من أضرار عديدة، وإما أنه مغتفر بجانب الأضرار العامة التي تلحق بجموع المسلمين في الجيش الأمريكي، بل في الولايات المتحدة بوجه عام، إذا أصبحوا مشكوكًا في ولائهم لبلدهم الذي يحملون جنسيته، ويتمتعون فيه بحقوق المواطنة، وعليهم أن يؤدوا واجباته..."[1].

---

(١) حملت هذه الفتوى توقيع الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي، بالإضافة إلى المستشار طارق البشري، والدكتور محمد سليم العوا، والدكتور هيثم الخياط، والمفكر الإسلامي فهمي هويدي. وهي منشورة في موقع إسلام أون لاين. نت، والشيخ القرضاوي من مؤسسي هذا الموقع. وموقع الشيخ فيصل مولوي، ونشرت في جريدة الشعب بتاريخ ١٩/ ١٠/ ٢٠٠١، انظر أيضًا: مقال الأستاذ فهمي هويدي في جريدة الشرق الأوسط يوم ٣١ أكتوبر ٢٠٠١م.

وفي المقابل نجد القول الثاني لا تنقصه المرونة ومراعاة الواقع المتغير، ولكن يعيبه الخضوع ء الجندي الأمريكي المسلم هو في موقف صعب، فهو من جهة مواطن أمريكي ومطلوب منه أن يلتزم بموجب القوانين الأمريكية بأن يكون مع بلده، وهو من جهة ثانية إنسان مسلم ملتزم بموجب الأحكام الشرعية ألاّ يقاتل إخوانه المسلمين... إننا لا نستطيع أن نطالب الجندي المسلم في الجيش الأمريكي بتغليب انتمائه الديني على انتمائه الوطني حتى لا يقتل أخاه المسلم فيعرّض نفسه هو للقتل، وهذا أيضًا لا يجوز. كما أننا لا نستطيع أن نطالب الجندي المسلم الأمريكي بتغليب انتمائه الوطني على انتمائه الإسلامي والانطلاق من أجل مقاتلة إخوانه المسلمين؛ فهذا أمر لا يجوز أيضًا، إن الموازنة بين الأمرين تدفع كل جندي أمريكي مسلم إلى أن يتخذ بحقّ نفسه القرار الممكن الذي لا يعرّضه لضرر لا يستطيع تحمله، والله تعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها.

ولا يمكن في مثل هذه الحالات إعطاء فتوى عامة لجميع الجنود المسلمين الأمريكان؛ سواء بتغليب الانتماء الديني؛ إذ قد يترتب على ذلك ضرر أكبر، أو بتغليب الانتماء الوطني، والذي قد يترتب عليه ضرر أكبر أيضًا، والضرران متقاربان جدًا، وهما تعريض الإنسان المسلم لقتل أخيه المسلم أو لقتل نفسه. إذن لابد من البحث عن حل ثالث بين الأمرين، وهذا الحل الثالث قد يختلف بين جندي وآخر بحسب ظروفه وقوة إيمانه، والله أعلم[1].

وسئل أيضًا: هل إذا قاتل المسلمُ الأمريكي المسلمَ الأفغاني وقتله يدخل النار؟

---

(١) موقع إسلام أون لاين، جانب فتاوى مباشرة، الشيخ فيصل مولوي. انظر أيضًا: موقع الشيخ على الإنترنت.

فأجاب: إذا قاتل المسلم أخاه المسلم بدون تأويل وبدون أي سبب قاهر فقتله دخل النار بلا جدال كما ذكرت ذلك الأحاديث الصحيحة.

أما إذا قاتل المسلم أخاه المسلم بسبب تأويل معيّن فأمرهم جميعًا إلى الله وحكمه العدل لا يعرفه إلا هو، وقد حصل القتال بين فئتين من المسلمين من صحابة رسول الله ﷺ، بناءً على خلاف أو تأويل لأسباب معينة، ولا نستطيع أن نحكم على أي منهم بدخول النار، لكننا نَكِلُ أمرهم إلى الله، ونسأله المغفرة لنا ولهم.

وبناءً على ذلك لا نستطيع أن نقول إن المسلم الأمريكي إذا قتل أخاه المسلم الأفغاني أو أن المسلم الأفغاني إذا قتل أخاه المسلم الأمريكي أنه في النار، بل نقول إن الظروف الصعبة جعلتهما معًا في موضع صعب، نسأل اللهم المغفرة والرحمة"[1]

---

(١) موقع الشيخ فيصل مولوي على الشبكة العنكبوتية "الإنترنت".

قائمة المراجع

أولاً: كتب التفسير وعلوم القرآن الكريم:

١- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله (ابن العربي) دار المنار القاهرة ط أولى ٢٠٠٢.

٢- أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد الرازي (الجصاص)، دار الفكر ط أولى ٢٠٠١.

٣- أحكام القرآن للشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية.

٤- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العماوي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥- التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر تونس ط ١٩٨٤.

٦- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي دار الفكر بيروت ط ١٩٩٦.

٧- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري دار الفكر بيروت ط ١٩٩٥م.

٨- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء اسماعيل بن كثير -المكتبة القيمة - القاهرة - بدون.

٩- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - دار الريان للتراث القاهرة - بدون.

١٠- تفسير المنار محمد رشيد رضا، دار الفكر بيروت، ط ٢، ١٩٧٣م.

١١- تفسير النسفي للإمام أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي وشركاه بدون.

١٢- الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٣م.

١٣- دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية (مختارات) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس

مؤسسة علوم القرآن – دمشق الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ تحقيق : د. محمد السيد الجليند.

١٤ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥ – زاد المسير في علم التفسير عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤.

١٦ – فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني دار الوفاء المنصورة مصر ط ثانية ١٩٩٧ م.

١٧ – في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق.

١٨ – الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري مطبعة الاستقامة القاهرة ط ثانية ١٩٥٣ م

١٩ – معالم التنزيل، الحسين بن مسعود الفراء البغوي دار المعرفة بيروت ط ١٩٨٣ م

٢٠ – مفاتح الغيب للإمام فخر الدين الرازي – المكتبة التوفيقية ط أولى ٢٠٠٣.

٢١ – مناهل العرفان في علوم القرآن – الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني – درا الفكر ط ١٩٨٨م.

٢٢ – المنتخب في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط١، القاهرة ١٤٢٢هـ

٢٣ – منهاج التفسير: تفسير آيات الأحكام – المقرر على كلية الشريعة الإسلامية – اشرف على تنقيحه وتصحيحه الشيخ/ محمد على إلياس – مطبعة محمد على صبح.

٢٤ – النسخ في القرآن الكريم – دراسة تشريعية تاريخية تقديم – أ.د. مصطفى زيد – دار اليسر، ط أولى ٢٠٠٦.

٢٥ – الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي (الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي).

ثانياً: كتب الحديث وشروحه وعلومه:

٢٦ – إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل محمد ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة : الثانية – ١٤٠٥ – ١٩٨٥ .

٢٧- الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٨- تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الجيل بيروت، ١٩٧٢م.

٢٩- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية بيروت.

٣٠- التلخيص الحبير، محمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، مؤسسة قرطبة.

٣١- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، وزارة عموم الأوقاف، المغرب ١٣٨٧هـ.

٣٢- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، أبو الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٩٦٩م.

٣٣- الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، بيروت.

٣٤- الجامع الصحيح، سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٥- جامع العلوم والحكم، زين الدين ابي الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين(ابن رجب) دار العقيدة الإسكندرية.

٣٦- حاشية السندي على النسائي نور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن السندي مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية ، ١٤٠٦ – ١٩٨٦ تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة.

٣٧- الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي.

٣٨- الروض الداني المعجم الصغير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ط١.

٣٩- السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

٤٠- السلسلة الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

٤١- سنن ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

٤٢- سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، مكة.

٤٣- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني البغدادي أبو الحسن، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦م.

٤٤- سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ

٤٥- سنن النسائي الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ ١٩٩١م.

٤٦- شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد

٤٧- شرح رياض الصالحين للشيخ محمد بن صالح العثيمين دار الإيمان المنصورة مصر

٤٨- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج أبو زكريا يحيى بن شرف النووي دار إحياء التراث العربي بيروت ط ثانية ١٣٩٢

٤٩- شرح السنة أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، ط المكتب الإسلامي، تحقيق شعيب الأرناؤوط.

٥٠- شرح السيوطي لسنن النسائي عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية، ١٤٠٦ – ١٩٨٦ تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة.

٥١- شرح سنن ابن ماجه السيوطي ، عبدالغني ، فخر الحسن الدهلوي قديمي كتب خانة – كراتشي.

٥٢- شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار المعرفة.

٥٣- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، تحقيق شعيب الأرناءوط.

٥٤- صحيح ابن خزيمة محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، المكتب الإسلامي بيروت، ط ١٩٧٠م.

٥٥- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٥٦- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد نصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٧- عون المعبود شرح سنن ابي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٥٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥٩- فيض القدير شرح الجامع الغصير، عبد الرؤوف المنادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٩هـ

٦٠- المجتبي من السنن (سنن النسائي) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، ت عبد الفتاح أبو غدة.

٦١- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ

٦٢- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٦٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٦٤- مشكاة المصابيح محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة : الثالثة – ١٤٠٥ – ١٩٨٥ تحقيق : تحقيق محمد ناصر الدين الألباني.

٦٥- مشكل الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار الكتب العلمية.

٦٦- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ

٦٧- المصنف، عبد الله بن محمد بن ابو شيبة، دار الفكر.

٦٨- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، ط١٤١٥هـ

٦٩- المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن ايوب الطبراني مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٩٨٣م.

٧٠- المنار المنيف في الصحيح والضعيف محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية، ١٤٠٣ – ١٩٨٣ تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٧١- المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي.

٧٢- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ

٧٣- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، دار إحياء التراث العربي، مصر تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٧٤- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث.

ثالثاً: كتب أصول الدين:

٧٥- أصول الدين لأبي منصور عبد القادر بن طاهر التميمي البغدادي (ص٢٧٥)، ط٢، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

٧٦- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله دار المعرفة – بيروت الطبعة الثانية، ١٣٩٥ – ١٩٧٥ تحقيق: محمد حامد الفقي.

٧٧- بدائع الفوائد محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة.

٧٨- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار العاصمة الرياض ط أولى.

٧٩- درء تعارض العقل والنقل أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار الكنوز الأدبية - الرياض، ١٣٩١ تحقيق : محمد رشاد سالم.

٨٠- الرد على وحدة الوجود علي بن سلطان محمد الهروي المكي الحنفي دار المأمون للتراث، دمشق،ط١، ١٩٩٥.

٨١- شرح العقائد النسفية سعد الدين التفتازاني – ت د أحمد حجازي السقا – مكتبة الكليات الأزهرية – ط أولى سنة ١٤٠٧هـ.

٨٢- الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لابن حجر الهيثمي، ط٢، مكتبة القاهرة.

٨٣- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ت: د. على الدخيل الله، دار العاصمة ١٤١٢هـ

٨٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ط مكتبات عكاظ السعودية ١٩٨٢.

٨٥- فضائح الباطنية - محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد –ت عبد الرحمن بدوي.

٨٦- الفوائد محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله دار الكتب العلمية - بيروت.

٨٧- منهاج السنة النبوية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤٠٦هـ، تحقيق، د. محمد رشاد سالم.

٨٨- المواقف في علم الكلام –عبد الرحمن بن أحمد الأيجي –مطبعة السعادة ط أولى١٩٠٧.

٨٩- والملل والنحل للشهرستاني دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ.

رابعاً: كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية:

٩٠- (المدخل الفقهى العام) مصطفي أحمد الزرقا، ط دار الفكر.

٩١- الإبهاج في شرح المنهاج علي مناهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي علي بن عبد الكافي دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٩٢- الاجتهاد من كتاب التلخيص، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ص١٢٥)، دار القلم دمشق بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٩٣- الإحكام في أصول الأحكام علي بن محمد الآمدي أبو الحسن دار الكتاب العربي - بيروت.

٩٤- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم عليّ بن أحمد الأندلسي دار الحديث القاهرة ط ١٤٠٤ هـ

٩٥- الأشباه والنظائر عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي دار الكتب العلمية بيروت.

٩٦- الأشباه والنظائر على مذهب أبى حنيفة النعمان زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، ط المكتبة التوفيقية - القاهرة.

٩٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن القيم - دار الجبل - بيروت، ط ١٩٧٣ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

٩٨- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي دار النفائس - بيروت الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة.

٩٩- أنوار البروق في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، الناشر: عالم الكتب بيروت.

١٠٠- البحر المحيط - بدر الدين ابن محمد بهادر - الزركشي دار الكتبي

١٠١- التبصرة - إبراهيم بن عليّ الشيرازي دار الفكر دمشق ط أولى ١٤٠٣ ه

١٠٢- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي حسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٣- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، دار الجيل.

١٠٤- غمز عيون البصائر، أحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية بيروت.

١٠٥- الفروق أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الكرابيسي وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت الطبعة الأولى ، ١٤٠٢ تحقيق : د. محمد طموم.

١٠٦- الفوائد في اختصار المقاصد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي دار الفكر المعاصر، دار الفكر دمشق، ط١، ١٤١٦، تحقيق: إياد خالد الطباع.

١٠٧- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. دار الكتب العلمية بيروت.

١٠٨- القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، د. محمد بكر اسماعيل، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

١٠٩- القواعد النورانية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٩ تحقيق محمد حامد الفقي.

١١٠- مجلة الأحكام العدلية- مجلة الأحكام العدلية- جمعية المجلة - كارخانة تجارت كتب - ت نجيب هواويني.

١١١- المحصول في علم الأصول محمد بن عمر بن الحسين الرازي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٠ تحقيق : طه جابر فياض العلواني.

١١٢- مراتب الإجماع -علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري دار الكتب العلمية بيروت.

١١٣- المستصفى في علم الأصول محمد بن محمد الغزالي أبو حامد دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣ تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي.

١١٤- المعتمد في أصول الفقه محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٣ تحقيق : خليل الميس.

١١٥- المنثور في القواعد الفقهية، بدر الدين بن محمد بن بهادر الزكش، وزارة الأوقاف الكويتية.

١١٦- المنثور في القواعد محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت الطبعة الثانية، ١٤٠٥ تحقيق : د. تيسير فائق أحمد محمود.

١١٧- المنخول في تعليقات الأصول محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد دار الفكر - دمشق.

١١٨- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، د. مسفر القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جده السعودية.

١١٩- الموافقات في أصول الفقه إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي دار المعرفة - بيروت تحقيق : عبد الله دراز.

١٢٠- الوجيز في القواعد الفقهية، د. عبد العزيز محمد عزام، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

خامسًا: الكتب الفقهية:

الفقه الحنفي

١٢١- البحر الرائق شرح كنز الرقائق، زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم) دار الكتاب الإسلامي.

١٢٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاسائي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٣- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق عثمان بن عليّ الزيلعيّ - دار الكتاب الإسلامي بيروت.

١٢٤- الجوهرة النيرة لأبي بكر بن محمد بن عليّ الحدادي العبادي - المطبعة الخيرية.

١٢٥- درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرموزا (ملاخسرُ) دار إحياء الكتب العربية.

١٢٦- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين) دار الكتب العلمية.

١٢٧- العناية شرح الهداية محمد بن محمد بن محود البابرتي - دار الفكر بيروت.

١٢٨- فتح القدير شرح الهداية محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بالكمال ابن الهمام دار الفكر بيروت ط ثانية.

١٢٩- المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤٠٦.

الفقه المالكي

١٣٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للقاضي ابي الوليد ابن رشد الحفيد، دار العقيدة، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٤م.

١٣١- التاج والإكليل لمختصر خليل - محمد بن يوسف العبدري - دار الكتب العلمية بيروت.

١٣٢- تهذيب المدونة - خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي (البراذعي) - دار البحوث للدراسات العربية وإحياء التراث الإمارات ط أولى ٢٠٠٢ م.

١٣٣- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير -محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي دار إحياء الكتب العربية.

١٣٤- حاشية الصاوي على الشرح الصغير - أبو العباس أحمد الصاوي - دار المعارف.

١٣٥- حاشية العدوي - علي الصعيدي العدوي - دار الفكر بيروت.

١٣٦- شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر بيروت.

١٣٧- الشرح الكبير - أحمد الدردير أبو البركات - ت محمد عليش دار الفكر بيروت

١٣٨- فتح العلي المالك - محمد بن أحمد بن محمد عليش - دار المعرفة بيروت ،.

١٣٩- الفواكه الدواني - أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي - دار الفكر بيروت.

١٤٠- المدونة، الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، دار الكتب العلمية.

١٤١- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والمغرب - أحمد بن يحيى الونشريسي - دار المغرب الإسلامي بيروت ط ١٤٠١ هـ

١٤٢- المقدمات والممهدات لابن رشد - ط دار الفكر على هامش المدونة الكبرى لسحنون.

١٤٣- منح الجليل شرح مختصر خليل - محمد بن أحمد بن محمد عليش - دار الفكر بيروت.

١٤٤- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل - محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب دار الفكر بيروت.

الفقه الشافعي

١٤٥- إحكام الأحكام - شرح عمدة الأحكام، محمد بن علي تقي الدين ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.

١٤٦- الأم - محمد بن إدريس الشافعي - دار المعرفة بيروت.

١٤٧- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، دار إحياء التراث العربي.

١٤٨- التنبيه أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشيرازي ت عماد الدين أحمد حيدر - عالم الكتب بيروت ط أولى ١٤٠٣ هـ

١٤٩- حاشية البجيرمي على الخطيب - سليمان بن محمد البجيرمي - دار الفكر بيروت.

١٥٠- حاشية البجيرمي على المنهاج، سليمان بن محمد الجيرمي، دار الفكر العربي.

١٥١- حاشية الجمل، سليمان بن منصور العجيلي المصري (الجمل) دار الفكر بيروت.

١٥٢- حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج - عبد الحميد الشرواني دار الفكر بيروت.

١٥٣- روضة الطالبين وعمدة المفتين لمحيي الدين يحيى بنة شرف النووي دار الفكر بيروت ط ١٩٩٥ م

١٥٤- طرح التثريب - عبد الرحمن بن حسن العراقي - دار إحياء الكتب العربية.

١٥٥- الغرر البهية شرح البهجة الوردية - زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري المطبعة اليمنية.

١٥٦- المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، وتكملته لمحمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، السعودية.

١٥٧- مغني المحتاج - محمد الخطيب الشربيني دار الفكر بيروت.

١٥٨- منهاج الطالبين للإمام يحيى بن شرف النووي دار المعرفة بيروت

١٥٩- المهذب في فقه الإمام الشافعي أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشيرازي دار الفكر بيروت

١٦٠- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن شهاب الدين الرملي، دار الفكر بيروت.

الفقه الحنبلي

١٦١- الإنصاف، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، دار إحياء التراث العربي.

١٦٢- الروض المربع لمنصور بن يونس البهوتي - مكتبة الرياض الحديثة ط ١٣٩٠ هـ.

١٦٣- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، الناشر: عالم الكتب.

١٦٤- الفروع - محمد بن مفلح بن محمد المقدسي - عالم الكتب.

١٦٥- الكافي، لمعرفة الدين ابي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة.

١٦٦- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية.

١٦٧- المبدع - إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح - المكتب الإسلامي بيروت ط ١٤٠٠ هـ.

١٦٨- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى - مصطفى بن سعد بن عبدة الرحيباني - ط المكتب الإسلامي بيروت.

١٦٩- المغني في فقه الإمام أحمد لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، دار إحياء التراث العربي بيروت

١٧٠- منار السبيل - إبراهيم بن محمد بن ضويان - مكتبة المعارف الرياض ط ثانية ١٤٠٥ هـ.

الفقه الظاهري

١٧١- المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الفكر.

الفقه الإمامي

١٧٢- شرائع الإسلام في مسائل الحلا والحرام، جعفر بن الحسن بن محمد الهزلي، مؤسسة مطبوعات اسماعليان.

الفقه الزيدي

١٧٣- البحر الزخار - أحمد بن يحيى بن المرتضي - دار الكتاب الإسلامي.

١٧٤-التاج المذهب لأحكام المذهب - أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني - مكتبة اليمن.

الفقه الإباضي

١٧٥-جوهر النظام في علمي الأديان والاحكام للمسالمي.

١٧٦-شرح النيل وشفاء العليل، محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش، مكتبة الإرشاد.

مذاهب أخرى

١٧٧-الأدلة الرضية لمتن الدرر البهية في المسائل الفقهية محمد بن علي بن محمد الشوكاني دار الندى - بيروت الطبعة الأولى ، ١٤١٣ تحقيق : محمد صبحي الحلاق.

١٧٨-الروضة الندية شرح الدرر البهية، أبو الطيب بن حسن بن علي الحسيني القنوصي، مكتبة دار التراث ، القاهرة.

١٧٩-سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن اسماعيل الكحلاني الصنعاني، دار الحديث.

١٨٠-السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار محمد بن علي بن محمد الشوكاني دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ تحقيق : محمود إبراهيم زايد.

١٨١- نيل الأوطار شرح منتقي الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، دار الحديث القاهرة ط أولى ٢٠٠٠.

سادساً: كتب الفتاوى والموسوعات الفقهية:

١٨٢- فتاوى السبكي – تقي الدين عليّ بن عبد الكافي السبكي ط دار المعارف.

١٨٣- الفتاوي الفقهية الكبرى، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، المكتبة الإسلامية.

١٨٤- الفتاوى الكبرى أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار المعرفة – بيروت الطبعة الأولى، ١٣٨٦ تحقيق : حسنين محمد مخلوف.

١٨٥- الفتاوى الهندية – لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي – دار الفكر بيروت.

١٨٦- الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ط٤، ١٩٩٧م.

١٨٧- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراثي الحنبيلي أبو العباس شيخ الإسلام.

١٨٨- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الناشر: وزارة الأوقافة الكويتية.

سابعًا: كتب السياسة الشرعية التراثية:

١٨٩- الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلي الفراء محمد بن الحسين الحنبلي، ط ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

١٩٠- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي، ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط أولى، ١٤٠٥هـ.

١٩١- أحكام أهل الذمة محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله رمادى للنشر - دار ابن حزم - الدمام - بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٨ - ١٩٩٧ تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاكر توفيق العاروري.

١٩٢- الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

١٩٣- بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبد الله ابن الأزرق - ط وزارة الإعلام - العراق

١٩٤- تبصرة الحكام، إبراهيم بن علي(ابن فرحون) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٥- سراج الملوك لأبي بكر محمد بن محمد الطرطوشي دار الأنصار القاهرة ط أولى ١٣١٩ هـ

١٩٦- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: بشير محمد عيون، ط مكتبة دار البيان، دمشق ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م

١٩٧- السير لمحمد بن الحسن الشيباني - الدار المتحدة للنشر بيروت ط أولى ١٩٧٥ م

١٩٨- شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن ابي سهل السرخسي، الناشر: الشركة الشرقية للإعلانات.

١٩٩- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم ت د. محمد جميل زيند، مطبعة المدني القاهرة.

٢٠٠- غياث الأمم في التياث الظلم للإمام أبي المعالي الجويني إمام الحرمين ت د مصطفى حلمي، د فؤاد عبد المنعم دار الدعوة الإسكندرية ط أولى ١٤٠٠ هـ

٢٠١- كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، ط٣ ثالثة ١٩٨١، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد خليل هراس.

٢٠٢- كتاب الخراج للقاضي أبويوسف يعقوب بن إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث - ط ١٩٩٩ م.

٢٠٣- كتاب الخلافة والملك وقتال أهل البغي، شيخ الإسلام ابن تيمية، ابو عبيد الله علاء الدين علي رضا، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، بيروت، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

٢٠٤- مآثر الإنافة في معالم الخلافة - أحمد بن عبد الله القلقشندي - مطبعة حكومة الكويت - الكويت، ط ثانية ١٩٥٥ - تحقيق عبد الستار أحمد فراج.

٢٠٥- معالم القربة في معالم الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة القرشي، دار الفنون كمبردج.

٢٠٦- معين الحكام فيما تردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين الطرابلسي، ط دار الفكر بيروت.

٢٠٧- مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون، الإسكندرية، مصر، (المقدمة لكتاب الصبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

٢٠٨- نهاية الرتبة في طلب الحسبة، عبد الرحمن بن نصر الشيزري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ثامنًا: كتب معاصرة:

٢٠٩- اتفاق أوسلو وتداعياته منير شفيق المركز الفلسطيني للإعلام ***www.pales ineinf50info*** .

٢١٠- الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية د محمد عزيز شكري عميد كلية الحقوق جامعة دمشق سابقاً - سلسلة عالم المعرفة - العدد (٧).

٢١١- الإسلام في الفكر الغربي دين ودولة وحضارة - اللواء أحمد عبد الوهاب ص٧٩-٨٠، ط القاهرة ١٩٩٣.

٢١٢- الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان الطبعة الثالثة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، دار النفائس - بيروت، ترجمة: ضفر الإسلام خان.

٢١٣- أصول القانون الدولي العام، د. سامي محمد عبد الحميد، ط بيروت ١٩٧٧.

٢١٤- الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، ط١٢، ١٩٩٧م.

٢١٥- الأنظمة السياسية المعاصرة د يحي الجمل دار النهضة العربية مصر بدون.

٢١٦- بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة محمد خليفة التونسي، ط٥، ١٩٨٠م.

٢١٧- حضارة العرب - غوستاف لوبون - ترجمة عادل زعيتر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة ط ٢٠٠٠م.

٢١٨- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة الشيخ محمد الغزالي.

٢١٩- حوار حول العلمانية د. فرج فودة، ط ثانية ٢٠٠٥م، دار ومطابع المستقبل بالفجالة مصر.

٢٢٠- الدبلوماسية والعلاقات الدولية، السفير يوسف شرارة، مكتبة الآداب، القاهرة.

٢٢١- دراسة وجيزة في مبادئ القانون الدولي العام، وقت السلم وقانون المنظمات الدولية الأقليمية، د. سعيد محمد أحمد بانجة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٢٢٢- الديمقراطية، لدوروثي بيكلس درا النهار بيروت ط ١٩٧٢،.

٢٢٣- الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - سلسلة كتب المستقبل العربي ط ثانية ١٩٨٦ م.

٢٢٤- رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي ط بيروت.

٢٢٥- سقوط العلو العلماني، د. محمد عمارة، دار الشروف، ط٢، ٢٠٠٢م.

٢٢٦- الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٢٧- شمس العرب تسطع على الغرب، لـ: (زغريد هونكة) ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي دار الجيل بيروت.

٢٢٨- العقل والمادة، برتراندرسل، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، القاهرة، ط١٩٧٥،.

٢٢٩- العلاقات الدولية، لجوزيف فرانكل، ترجمة غازي القصيمي، ط ثانية.

٢٣٠- علم السياسة، مارسيل بريلو، ترجمة محمد برجاوي، من منشورات عويدات بيروت.

٢٣١- العلمانية النشأة والأثر، زكريا فايد الزهراء للإعلام العربي، ط أولى ١٩٨٨م.

٢٣٢- القانون الدولي العام د. حامد سلطان وآخرون دار النهضة العربية ط١٩٨٧ القاهرة،.

٢٣٣- القانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان دار النهضة العربية ط ١٩٩١ م القاهرة،.

٢٣٤- القانون الدولي العام، د. محمود جنينة ط ثانية.

٢٣٥- قانون السلام في الإسلام، محمد طلعت الغنيمي منشأة المعارف، الإسكندرية بدون.

٢٣٦- الله ليس كذلك زيجريد هونكة ترجمة د. غريب محمد غريب، دار الشروق ط ١٩٩٨.

٢٣٧- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبي الحسن الندوي.

٢٣٨- مبادئ القانون الدولي، د. محمد حافظ غانم ط، مطبعة النهضة الجديدة مصر ١٩٦٧م.

٢٣٩- مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا دار الدعوة الإسكندرية ط ١٩٩٠م.

٢٤٠- مدخل إلى علم السياسة، هارولد لاسكي، ترجمة عز الدين محمد حسني، القاهرة، ط١٩٦٥م.

٢٤١- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، ط٨، ١٩٩٣.

٢٤٢- الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي الدار العربية بيروت.

٢٤٣- نظم الحكم الحديثة ميشيل استيوارات ترجمة أحمد كامل القاهرة، ط١٩٦٢،.

٢٤٤- النظم السياسية: الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة دار الفكر العربي ط ١٩٦٧.

٢٤٥- النظم السياسية: ثروت بدوى دار النهضة العربية - القاهرة ط سنة ١٩٨٩.

٢٤٦- واقعنا المعاصر، محمد قطب، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٩م.

تاسعًا: كتب اللغة والمعاجم والمصطلحات:

٢٤٧- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم صديق بن حسن القنوجي دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٧٨ تحقيق: عبد الجبار زكار.

٢٤٨- أساس البلاغة - جار الله محمود بن عمر الزمخشري الهيئة العامة لقصور الثقافة (الذخائر ٩٥) ط ٢٠٠٣.

٢٤٩- الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة محمد بن عبد الملك بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله.

٢٥٠- تحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقه) يحيى بن شرف بن مري النووي أبو زكريا دار القلم - دمشق الطبعة الأولى، ١٤٠٨ تحقيق: عبد الغني الدقر.

٢٥١- التعريفات علي بن محمد بن علي الجرجاني دار الكتاب العربي - بيروت.

٢٥٢- تهذيب اللغة للأزهري أبي منصور محمد بن أحمد -ت: د عبدالحليم النجار (٣/ ٧٧) الدار المصرية للتأليف والترجمة - مصر - بدون.

٢٥٣- التوقيف على مهمات التعاريف محمد عبد الرؤوف المناوي دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق الطبعة الأولى ، ١٤١٠ تحقيق : د. محمد رضوان الداية.

٢٥٤- صبح الأعشي في صناعة الإنشاء للقلشندي أحمد بن عليّ ت : د يوسف علي طويل دار الفكر دمشق ط أولى ١٩٨٧.

٢٥٥- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - للجوهري إسماعيل بن حماد ٣/ ٩٣٨ ، ٤/ ١٦٢٧ ، ٦/ ٢٥٢٩ - ت أحمدعبد الغفور عطا ط رابعة ١٩٩٠ دار العلم للملايين بيروت.

٢٥٦- غريب الحديث عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد مطبعة العاني - بغداد.

٢٥٧- الفائق في غريب الحديث محمود بن عمر الزمخشري دار المعرفة - لبنان الطبعة الثانية.

٢٥٨- فقه اللغة وسر العربية - لأبي منصور الثعالبي تحقيق د. فائز محمد - دار الكتاب العربي، ط أولى ١٤١٣هـ.

٢٥٩- القاموس السياسي، أحمد عطية الله درا النهضة العربية ط ٣ ١٩٦٨، مصر.

٢٦٠- القاموس المحيط محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت محمد بشير الأدلبي - المكتبة العلمية بيروت ط أولى ١٩٨١.

٢٦١- قاموس المذاهب السياسية ما بين دودج ترجمة أحمد المصري، مكتبة المعارف بيروت.

٢٦٢- كتاب العين أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي دار ومكتبة الهلال.

٢٦٣- كتاب الكليات أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الك ، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٨.

٢٦٤- لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري دار الحديث القاهرة ط ٢٠٠٢.

٢٦٥- مختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبدالقا در الرازي درار نهضة مصر القاهرة بدون.

٢٦٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي دار الحديث القاهرة ط أولى ٢٠٠٠.

٢٦٧- المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين (ص١٣٢)، دار التقدم ١٩٨٦.

٢٦٨- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية (١/ ٣٠٥)، جميل صليبا.

٢٦٩- معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، د. سامي محمد الصلاحات، مؤسسة الشروق الدولية.

٢٧٠- المعجم الوجيز، (ص٣٢٨)، ط وزارة التربية والتعليم بمصر ١٩٩٨م.

٢٧١- المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية القاهرة، مكتبة الشروق الدولية ط ٤، ٢٠٠٥م.

٢٧٢- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس - ت عبد السلام هارون- دار الجيل بيروت.

٢٧٣- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي محمج بن عليّ ت: د علي دحروج مكتبة لبنان ط أولى ١٩٩٦.

٢٧٤- النهاية في غريب الحديث والأثر أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

عاشرًا: كتب السيرة التاريخ:

٢٧٥- الإصابة في تمييز الصحابة أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار الجيل - بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٢ تحقيق: علي محمد البجاوي.

٢٧٦- البداية والنهاية، أبو الفداء اسماعيل بن عمر ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت.

٢٧٧- تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٧٨- الرحيق المختوم، صفي الهنف المباركفوري، ط١٧، ٢٠٠٥م.

٢٧٩- زاد المعاد في هدي خير العباد، أبو عبد الله محمد بن ابي بكر بن أيوب (ابن القيم) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤٠٧هـ.

٢٨٠- السيرة النبوية دروس وعبر، د. علي محمد محمد الصلابي، مكتبة الإيمان، المنصورة.

٢٨١- السيرة النبوية، أبو الحسن علي الندوي، دار القلمن دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م.

٢٨٢- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع البصري، دار صادر بيروت.

٢٨٣- العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي المالكي.

٢٨٤- فقه السيرة، محمد الغزالي، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٢٨٥- فقه السيرة، محمود سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت، ط ٧، ١٩٧٨م.

٢٨٦- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة -محمد حميد الله آبادي ط ثالثة ١٣٨٩ هـ

٢٨٧- مناقب عمر بن الخطاب لأبي الفرج ابن الجوزي دار الباز مكة ط أولى ١٤٠٠ هـ

٢٨٨- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لأبي الفرج بن الجوزي ت محمد ومصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية بيروت ط ١٩٩٥.

٢٨٩- المنهج الحركي في السيرة النبوية، منير محمد الغضبان، مكتبة المنار، الأردن، ط٧، ١٩٩٢م.

٢٩٠- الوثائق السياسية والإدارية، العصر العباسي الأول محمد ماهر حمادة.

حادي عشرة: رسائل علمية غير منشورة:

٢٩١-أحكام معاهدة السلام في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، د. ياسر السيد محمد، رسالة دكتوراه من كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، ٢٠٠٧.

٢٩٢-دستور الحكم في الإسلام والمبادئ الأساسية التي قام عليها، محمد أكرم الخطيب رسالة دكتوراه ١٩٨٠م، بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٢٩٣-الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، رسالة دكتوراه، د. عبد الحميد إسماعيل فرج الأنصاري ١٩٧٩هـ، كلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٢٩٤-الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كضمان لنفاذ القاعدة الدستورية دراسة مقارنة: «رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس، كلية الحقوق»، د. حسن مصطفى البحري.

٢٩٥- السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام، رسالة ماجستير بكلية الشرعية والقانون بالقاهرة ١٩٧٨.

٢٩٦-السياسة الدستورية للدورة الإسلامية، د. إبراهيم النجار، رسالة دكتوراه سنة ١٩٣٦، بمكتبة كلية الشريعة ولقانون بمصر.

٢٩٧- الشورى كيفيتها ومدى إلزامها أحمد عبد الحفيظ عبد السميع رسالة ماجستير بكلية الشريعة بالقاهرة برقم:٢٣٠٥.

٢٩٨-الشورى ونظامها واختصاصاتها في الشريعة الإسلامية، عبد الروني هاي تيتو، رسالة ماجستير إشراف الدكتور السيد خليل الجراحي ١٩٧٨م.

٢٩٩- الشورى، د. أحمد رسلان رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالأزهر بالقاهرة.

٣٠٠- العلاقات الدولية في حالة السلم في الشريعة الإسلامية، د. فاطمة عيسى إبراهيم الفقي رسالة دكتوراه ٢٠٠١ بالمكتبة المركزية جامعة الأزهر، القاهرة.

٣٠١- العلاقة بين السلطات، د. بكر راغب الشافعي رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٣٠٢- معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي، د. فتحي السيد أحمد، رسالة دكتوراه بالمكتبة الرئيسية بجامعة الأزهر ١٩٩١.

٣٠٣- المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، د. نيفين عبد الخالق رسالة دكتوراه بالمكتبة الرئيسية بجامعة الأزهر.

٣٠٤- نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د.

التابعي محب رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٣٠٥- النظرية السياسية الإسلامية في السلطات العامة للدولة رسالة دكتوراه مقدمة من عبد الملك عبد الله الجعلي، مكتبة كلية الشريعة ١٩٧٦.

ثاني عشرة: أبحاث ومقالات بالصحف والمجلات:

٣٠٦- الـ (ديلي تلغراف) ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٣.

٣٠٧- الاحتساب ودوره في التغيير، د. سامي الدلال، مجلة البيان العدد ٢٤١، رمضان ١٤٢٨هـ.

٣٠٨- الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر (عدد٤٤).

٣٠٩- إسرائيل في قلب الحرب - فهمي هويدي - الوطن الكويتية ١/ ٤/ ٢٠٠٣ م

٣١٠- الإسلاميون و الانتخابات النيابية أكمال حبيب، بمجلة المنار الجديد عدد ٦.

٣١١- إشكالية زاوية النظر للديمقراطية (١)، سامي محمد صلاح الدلال: مجلة البيان العدد ٩٧، رمضان ١٤١٦، فبراير ١٩٩٦.

٣١٢- أضواء تاريخية حول الحسبة والاحتساب، محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان العدد ٢٤١، رمضان ١٤٢٨هـ.

٣١٣- أهل الذمة والولايات السياسية، محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان العدد ٢٣٣، المحرم ١٤٢٨هـ والعدد ٢٣٤صفر، ١٤٢٨هـ.

٣١٤- تجديد فقه السياسة الشرعية، د. عبد المجيد النجار، بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١، المجلد الأول.

٣١٥- حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، د.محمد يسري إبراهيم، مجلة البيان العدد ٢٤٥، ١٤٢٩هـ المحرم.

٣١٦- حوار في الديمقراطية، ا. جمال سلطان مجلة البيان عدد ٥٨.

٣١٧- الديمقراطية اسم لا حقيقة له، أ.د. جعفر شيخ إدريس، مجلة البيان (عدد ١٩٦.

٣١٨- الديمقراطية أو الخلافة، د. صهيب حسن، بحث بالمجلة العلمية العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١، المجلد الأول.

٣١٩- الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر للكاتب السعودي زكي أحمد نشر في كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية.

٣٢٠- رؤية إسلامية لإشكاليات مفهوم الديمقراطية، سامي محمد صالح الدلال، مجلة البيان عدد ٩٠.

٣٢١- السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف (١) مجلة البيان العدد (٢١٣) (ص٢٢) جماد الأولى ١٤٢٦ يونيو ٢٠٠٥.

٣٢٢- الشورى والديمقراطية الفراق والوفاق، الشيخ حسن حلاوة بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١، المجلد الأول.

٣٢٣- صحيفة الخليج الإماراتية العدد (٥٥٠٢) صادرة في ٧/ ٦/ ١٩٩٤، نقلا عن: عمر عبيد حسنة، من فقه التغيير: ملامح من المنهج النبوي، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، الطبعة الأولى، بيروت: المكتب الإسلامي.

٣٢٤- صحيفة القبس (١٤/ ٩/ ٢٠٠٣).

٣٢٥- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد ٧٤ بتاريخ ١/ ٣/ ٢٠٠٧.

٣٢٦- مجلة دعوة الحق المغربية عدد ٢٤ ١٤٠٢ هـ (ص٤٢).

٣٢٧- مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د عين لستار أبوغدة -بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١.

٣٢٨- مفكرو الشوروقراطية، أ. جمال سلطان مجلة البيان عدد ٥٦.

٣٢٩- من شروط ولي أمر المسلمين، محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان العدد ٢٤٥ المحرم ١٤٢٩هـ، صفر ١٤٢٩.

٣٣٠- نحو آلية جديدة لتفعيل دور الحسبة، ممدوح إسماعيل، مجلة البيان العدد ٢٤١، رمضان ١٤٢٨هـ.

٣٣١- النيوزويك ٨/ ٢/ ٢٠٠٥. ، ١١/ ٣/ ٢٠٠٣.

ثالث عشر: كتب السياسة الشرعية المعاصرة:

٣٣٢- آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة د. وهبه الزحيلي - دار الفكر بيروت ط ثانية ١٩٩٨

٣٣٣- الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري الطبعة الأولى، ١٤٩٧ هـ - ١٩٨٧ م، رابطة الجامعات الإسلامية، مطبعة المدينة.

٣٣٤- أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي، دار الحرية بغداد.

٣٣٥- أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي أستاذ ورئيس قسم القانون الدولي بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر.

٣٣٦- أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي، دار عمار، عمان، الاردن، ط١، ٢٠٠٠م.

٣٣٧- أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، صالح سميع، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م

٣٣٨- الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ محمود شلتوت (ص٣٧٢) مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ط ١٩٥٩

٣٣٩- الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، علي عبد الرازق، دار مكتبة الحياة بيروت، ومعه نقد وتعليق د. ممدوح حقي.

٣٤٠- الإسلام والأحزاب السياسية فاروق عبد السلام وما بعدها مكتبة قليوب للطبع والنشر بدون

٣٤١- الإسلام والاستبداد السياسي، الشيخ محمد الغزالي - دار الكتب الحديثة بمصر، ط ١٩٦١

٣٤٢- الإسلام والديمقراطية: حوار مع د. محمد سليم العوا، مؤسسة عبد الحميد شومان عمان الأردن.

٣٤٣- الإسلام والقانون: ضوابط ومعايير العلاقات الدولية العامة على ضوء المبادئ الإسلامية، عمر مختار القاضي ضمن كتاب: التشريع الدولي في الإسلام، وتنسيق فاروق حمادة

٣٤٤- الإسلام وأوضاعنا السياسية عبد القادر عودة كتاب المختار

٣٤٥- الإسلاميون والديمقراطية، موقف الإسلام من المشاركة السياسية، هشام مصطفى عبد العزيز ، المستشار للدراسات الإنسانية والإدارية، ط١، ٢٠٠٥م.

٣٤٦- الإسلاميون وسراب الديمقراطية، دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، عبد الغني بن محمد بن إبراهيم الرحال، مؤسسة المؤتمن للنشر والتوزيع السعودية، ط أولى.

٣٤٧- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، فتحي يكن الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م، مؤسسة الرسالة - بيروت.

٣٤٨- الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادات والأمارة والجهاد، إعداد محمد بن درويش بن محمد سلامة، إشراف الدكتور أحمد بن عبد الرازق الكبيسي، جامعة أم القرى، مكة.

٣٤٩- الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي الحقوق والواجبات في السياسة الشرعية، دندل جبر، دار عمار، عمان الأردن، ط١، ٢٠٠٣.

٣٥٠- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض، ط أولى ١٩٨٧م.

٣٥١- أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، نمر محمد خليل النمر، المكتبة الإسلامية ن عمان، الأردن، ط١، ١٤٠٩.

٣٥٢- أهل العقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي، ط٢ دار الفضيلة الرياض ٢٠٠٤هـ

٣٥٣- أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، د. علي بن بقيع العلياني، دار طيبة، الرياض، دار الصفوة مصر.

٣٥٤- بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح بن فوزان الفوزان، دار العاصمة الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٥٥- بحوث فقهية معاصرة، د. عبد الله طريقي دار الفضيلة، الرياض، ط٢، ٢٠٠٤م.

٣٥٦- بحوث فقهية معاصرة د عبد الكريم زيدان مؤسسة الرسالة بيروت ط أولى ٢٠٠٤ م

٣٥٧- البعثات الدبلوماسية في العهد النبوي وأثرها في التشريع الدولي.ضمن كتاب: التشريع الدولي في الإسلام، تنسيق فاروق حمادة

٣٥٨- البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية ، عبد الرضا الطعان دار الشئون الثقافية العامة، بغداد.

٣٥٩- تاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان - مؤسسة الرسالة بيرو - ط٢٦ - ١٩٩٧م،

٣٦٠- تاريخ المذاهب الإسلامية - للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٣٦١- تحطيم الصنم العلماني - محمد شاكر الشريف - دار لبيارق - عمان الأردن - ط أولى ٢٠٠٠

٣٦٢- التحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية د عبد الغني محمود دار الاتحاد العربي مصر ط أولى ١٩٨٦

٣٦٣- تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي الدار السعودية جدة ط ١٩٨٧ م

٣٦٤- التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي.

٣٦٥- التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية د محمد عبد القادر أبو فارس (ص٣٤) مؤسسة الريان بيروت ط أولى ١٩٩٤

٣٦٦- التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، د. نوال جبر، دار عمار، عمان، ط١، ٢٠٠٦م.

٣٦٧- التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لأبن تيمية. تأليف فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين - دار الوطن للنشر - الرياض، ط أولى ١٤٢٧هـ.

٣٦٨- تعليقات الأمير شكيب أرسلان على كتاب: حاضر العالم الإسلامي للكاتب لو ثروب ستودار

٣٦٩- تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١م، مكتبة الفرقان، عجمان.

٣٧٠-التيارات الإسلامي وقضية الديمقراطية، د. حيدر على، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط١، ١٩٩٦

٣٧١-التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، د. حيدر على، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط١، ١٩٩٦ (ص١٦٢)

٣٧٢-الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، ط٢، ١٩٩٤، دار الإعلام الدولي.

٣٧٣-جماعة المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في إنفا المعاصر، د. صلاح الصاوي، دار الصفوة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٧٤- الجهاد في الإسلام دراسة منهجية مقارنة، د أحمد محمود كريمة، مطابع الدار الهندسية العاصمة .

٣٧٥-الجهاد والفدائية في الإسلام، للشيخ حسن أيوب المطبعة العصرية بالكويت، ط١، ١٣٩٩هـ.

٣٧٦- الحركة الإسلامية في السودان التطور والكسب والمنهج، حسن الترابي الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٧٧-الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الشيخ راشد الغنوشي الطبعة الأولى ١٩٩٣م، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ لبنان.

٣٧٨-الحرية السياسية في الإسلام، أحمد شوقي الفنجري - دار القلم، الكويت - الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م

٣٧٩-الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية حامد بن عبد الله العلي، ط ثانية

٣٨٠-حقيقة الديمقراطية، محمد بن شاكر الشريف

٣٨١- حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، أ.د. عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، عمان، ط١، ٢٠٠٣.

٣٨٢-حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ، مؤسسة قرطبة.

٣٨٣- حكم الشورى في الإسلام ونتائجها، محمد عبد القادر أبو فارس الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨ م، دار الفرقان للنشر والتوزيع.

٣٨٤- حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمر سليمان عبد الله الأشقر الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢ م، دار النفائس، عمان، الأردن.

٣٨٥- حكم المظاهرات في الإسلام، أحمد بن سليمان أيوب، دار الفلاح، الفيوم مصر، ط١، ٢٠٠٤م.

٣٨٦- حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، أ. أحمد العوضي دار النفائس عمان، ط ١٩٩١م

٣٨٧- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدويني، مؤسسة الرسالة، ط أولى ١٩٨٢م.

٣٨٨- الخلافة بين التنظير والتطبيق، أ. محمد المرداوي، ط ١، ١٩٨٣م.

٣٨٩- الخلافة، محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربي.

٣٩٠- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

٣٩١- الدولة الإسلامية – تقى الدين البنهاني – درا الأمة – بيروت، ط السابعة ٢٠٠٢م.

٣٩٢- الدولة الإسلامية خلافة منهاج النبوة، عبد الكريم مطيع الحمداوي.

٣٩٣- دولة الخلافة الراشدة والعلاقات الدولية، د. مسلم اليوسف، مدير معهد المعارف لتخريج الدعاة سابقًا.

٣٩٤- الدولة في ميزان الشريعة د. ماجد راغب الحلو (ص٢٠١)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر ١٩٩٤م.

٣٩٥- الديمقراطية أبدا، أ. خالد محمد خالد (ص٥٨)، ط١، مكتبة وهبة مصر.

٣٩٦- الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، د محمود الخالي مكتبة الرسالة الحديثة الأردن

٣٩٧- الديمقراطية في الإسلام عباس محمود العقاد دار المعارف ط سادسة

٣٩٨-الديموقراطيــة ونظريــات الإصــلاح في الميــزان، الــشيخ ســعيد عبــد العظــيم دار الإيــمان الإسكندرية ط ٢٠٠٤ م

٣٩٩-رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، د. محمد رأفت عثمان دار الكتاب الجامعي مصر.

٤٠٠-رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في المجتمع الأمريكي، د. صلاح الصاوي.

٤٠١-الرأي الصواب في تعدد الأحزاب، جواد موسى محمد عفانه ط أولى ١٩٩٢ م

٤٠٢-سلسلة العلاقات الدولية في الإسـلام، فـاس بـن أحمد آل شـويل الزهـراني، مركـز الدراسـات والبحوث الإسلامية.

٤٠٣-السلطات الثلاثة في الدسـاتر العربيـة المعـاصرة وفي الفكـر الـسياسي الإسـلامي سـليمان محمـد الطماوي – دار الفكر العربي – القاهرة، ط الرابعة ١٩٧٩.

٤٠٤-سلطة الدولة في المنظور الشرعي، د. منصور الحفناوي، ط١، مطابع الامانة، القاهرة، مصر.

٤٠٥-السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، د. نصر فريد واصل، المكتبة التوفيقية، مصر.

٤٠٦-السياسة الشرعية د. فرحات عبـد العـاطي سـعد، الجامعـة الأمريكيـة المفتوحـة، دار الأنـدلس الخضراء ط ١٤٢٥هـ.

٤٠٧-السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الـشيخ/ عبـد الوهـاب خـلاف ط ١٩٨٨، دار القلم الكويت .

٤٠٨-السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج - مطبعة دار التأليف، مصر ط ١، ١٥٥٣.

٤٠٩-الـسياسية الـشرعية مـصدر للتقنـين بـين النظريـة والتطبيـق، د. عبـد الله محمـد محمـد القـاضي، مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا، مصر، ط أولى، ١٩٨٩م.

٤١٠-شريعة الحرب في السيرة النبوية الشريفة، عبد السلام بلاجي ضمن كتـاب التـشريع الـدولي في الإسلام، وتنسيق فاروق حمادة

٤١١- الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د توفيق الشاوي دار الزهراء للإعلام العربي ط١، ١٩٩٤م.

٤١٢- الشورى في الإسلام الدكتور حسن هويدي مكتبة المنار الكويت، ط ١٣٩٥

٤١٣- الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم بالكويت، ط١٩٧٥م.

٤١٤- الشورى لا الديمقراطية، د. عدنان النحوي، دار النحوي، ط قامة، ٢٠٠١م.

٤١٥- الشورى وأثرها في الديمقراطية " دراسة مقارنة "، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ط ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م، دار الفكر العربي.

٤١٦- الطريق إلى حكم إسلامي، محمد علي الضناوي الطبعة الأولى، ١٣٩٠ هـ- ١٩٧٠ م.

٤١٧- العالم الإسلامي والغرب (دراسة في القانون الدولي الإسلامي)، صلاح عبد الرزاق، مؤسسة دار الإسلام الخيرية، لندن.

٤١٨- العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام أبو زهرة دار الفكر العربي، ط ١٩٩٥م.

٤١٩- العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. عباس شومان، الدار الثقافية للنشر القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٤٢٠- العلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، د. عبد اللطيف الهميم دار عمار الأردن ط١، ٢٠٠٦م.

٤٢١- العلاقات الدولية في القرآن والسنة، د. محمد علي الحسن، ط٢، مكتبة النهضة الإسلامية، عمان الأردن.

٤٢٢- العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ط١، ١٩٩٨، مكتب الطيب، (ص٢١-٢٤).

٤٢٣- العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، د. نواف هايل تكروري، دار الفكر، ط ٤، ٢٠٠٣، دمشق.

٤٢٤- فصول عن السياسة الشرعية -الشيخ عبد الرحمن عمر عبد الخالق دار التقوى -بلبيس، مصر.

٤٢٥- فقه الأحكام السلطانية، عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي.

٤٢٦- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السهنوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣م.

٤٢٧- فقه الشورى دراسة تأصيلية نقدية، د. علي بن سعيد الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط ١، ٢٠٠١م.

٤٢٨- الفكر السياسي المعاصر عند الأخوان المسلمين، أ.د. توفيق يوسف الواعي مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ط١، ٢٠٠١م.

٤٢٩- الفكر السياسي المعاصر عند الأخوان المسلمين، أ.د. توفيق يوسف الواعي مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ط١، ٢٠٠١م.

٤٣٠- فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه د محمد كامل ليلة، دار النذير للطباعة والنشر بغداد، ١٩٦٥م.

٤٣١- في الدولة العثمانية سابقًا، حسن السماحي محمد، ط دار البارق الأردن عمان، ط ١، ١٩٩٨.

٤٣٢- قضايا فقهية في العلاقات الدولية، حال الحرب، د. حسن ابو غدة، مكتبة العبيكان، ط ١، ٢٠٠٥م.

٤٣٣- قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية دجعفر عبد السلام مكتبة السلام العالمية مصر ط أولى ١٩٨١

٤٣٤- قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، رسالة دكتوراه، الكويت، دار البحوث العلمية ١٩٨٠م.

٤٣٥- الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر أحمد شاكر

٤٣٦- لمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد ابو الوفا محمد، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م. ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام، وتنسيق فاروق حمادة

٤٣٧- مبادئ نظام الحكم في الإسلام د عبدالحميد متولي منشأة المعارف الإسكندرية ط رابعة ١٩٧٨ م

٤٣٨- مبدأ الشورى في الإسلام الدكتور عبد الحميد متولي، ط عالم الكتب -مصر ط٢)،

٤٣٩ - مجالات العلاقات الدولية، د. وهبة الزحيلي.، ط ١، ١٩٩٧م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

٤٤٠ - المجتمع الإسلامي وأصول الحكم د فتحي الدريني ط ١، ١٩٨٠م، دار الإعتصام.

٤٤١ - مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢ ١٤٠٢هـ.

٤٤٢ - المحاورة، مساجلة فكرية حول قضية تطبيق الشريعة، د. صلاح الصاوي، دار الإعلامي الدولي، ط٢، ١٩٩٣م.

٤٤٣ - مدخل إلى ترشيد العهد الإسلامي، د. صلاح الصاوي، الآفاق الدولية للإعلام، ط أولى ١٩٩٣م.

٤٤٤ - مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان

٤٤٥ - مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، المستشار عمر الشريف، معهد الدراسات الإسلامية، مطبعة السعادة، ميدان أحمد ماهر مصر، ط ١٩٧٩م.

٤٤٦ - المرأة بين الفقه والقانون - د مصطفى السباعي دار السلام ط أولى ١٩٩٨

٤٤٧ - المسلمون والعمل السياسي، د عبد الرحمن عبد الخالق الدار السلفية.

٤٤٨ - مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية وجوبها وضوابطها الشرعية - د. صلاح الدين عبد الحليم سلطان رئيس الجامعة الإسلامية الأمريكية سابقًا.

٤٤٩ - المشاركة في الحياة السياسية في ظل انظمة الحكم المعاصرة مشير عمر المصري، رسالة علمية.

٤٥٠ - مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، د عبد الرحمن عبد الخالق الدار السلفية.

٤٥١ - المعارضة في الإسلام د جابر قميحة (ص١٤٩) الدار المصرية اللبنانية القاهرة ط أولى ١٩٩٨ م

٤٥٢ - المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد عبد المحسن الشاي - دراسة فقهية مقارنة - كتاب صدر عن رابطة العالم الإسلامي برقم ١٧٧ في رمضان عام ١٤١٧هـ.

٤٥٣- المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك، دار الفرقان، عمان الأردن.

٤٥٤- معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، د. جعفر عبد السلام، دار النهضة، مصر ط ١٩٨٠م.

٤٥٥- معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مناع القطان الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، مكتبة وهبة، القاهرة.

٤٥٦- مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة - أبو الأعلى المرودودي - دار القلم - الكويت، ط الخامسة ١٤١٥هـ.

٤٥٧- من أصول الفكر السياسي الإسلامي، د. محمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٤م.

٤٥٨- من نظم الدولة الإسلامية -د. عبد الله على مهدي الطحاوي -دار الثقافة العربية -القاهرة -ط ١٩٨٤م.

٤٥٩- من هدي الإسلام فتاوى معاصرة د يوسف القرضاوي ط أولى ٢٠٠١ دار القلم الكويت

٤٦٠- منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد نقله للعربية منصور محمد ماضي دار العلم للملايين بيروت ط أولى ١٩٥٧ م

٤٦١- منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، د. يحيى اسماعيل، دار الوفاء المصرية، مصر، ط١، ١٤٠٦هـ.

٤٦٢- نتائج وتوصيات دورة المشاركة السياسية لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المنعقدة في كرمنتو بكاليفورنيا بأمريكا في المدة من ٣١/ ٣/ ٢٠٠٦: ٤/ ٤/ ٢٠٠٦

٤٦٣- نظام الإسلام - تقى الدين البنهاني - ط السادسة ٢٠٠١.

٤٦٤- نظام الإسلام الحكم والدولة، محمد المبارك، ط دار الفكر.

٤٦٥- نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي ط١، دار الفكر العربي مصر ١٩٧٠.

٤٦٦- نظام الحكم في الإسلام - عبد القديم زلوم، ط السادسة ١٤٢٢-٢٠٠٢.

٤٦٧- نظام الحكم في الإسلام، الدكتور محمد يوسف موسى دار الحمامي، للطباعة مصر، ط٢، ١٩٦٤)

٤٦٨- نظام الحكم في الإسلام، الدكتور محمد يوسف موسى، دار الحمامي، للطباعة مصر، ط٢، ١٩٦٤

٤٦٩- نظام الدولة في الإسلام، د. محمود الصاوي ط ١ دار الهداية مصر.

٤٧٠- النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، منير حميد البياتي الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، دار البشير ـ عمان.

٤٧١- نظام الشورى في الإسلام، د زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

٤٧٢- نظرات في (الإسلام ونظام الحكم)، الشيخ / محمد الخضر حسين، تحقيق علي رضا الحسيني، ط الدار الحسينية للكتاب ١٩٩٧م.

٤٧٣- النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس ط٧، دار التراث القاهرة ١٩٧٩

٤٧٤- نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.

٤٧٥- نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية،د صلاح الصاوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.

٤٧٦- النظم الإسلامية، د. منير حميد البياتي، دار البشير عمان الأردن ط ١، ١٩٩٤م.

٤٧٧- نقض الجذور الفكرية الديمقراطية الغربية -محمد أحمد بن مغني -المنتدى الإسلامي، ط أولى ٢٠٠٢.

٤٧٨- النكير على منكري النعمة من الدين الخلاقة والأمية، مصطفى صبري، شيخ الإسلام

٤٧٩- الهجرة إلى بلاد غير المسلمين حكمها ضوابطها تقنياتها، عماد الدين عامر، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٤٨٠- الوجيز في فقه الإمامة العظمى، د. محمد صلاح الصاوي، دار الهجرة للطباعة والنشر.

٤٨١- ولاية المرأة في الفقه الإسلامي د حافظ محمد أنور -دار بلنسية -الرياض ط أولى سنة ١٤٢٠هـ.

مُحتويات الكتاب

المقدمة ٥

فصل تمهيدي ٩

المبحث الأول: التعريفات التي لها صلة بالموضوع ٩

المطلب الأول: التعريف بالسياسة وبيان استعمالاتها ٩

السياسة في لغة العرب ٩

السياسة في اصطلاح الفقهاء ١١

المطلب الثاني: التعريف بالنوازل وبيان المقصود منها ١٩

النوازل في لغة العرب ١٩

النوازل في الاصطلاح ١٩

المبحث الثاني: الإسلام دين ودولة ٢٤

المبحث الثالث: أسس ومؤسسات نظام الحكم الإسلامي ٦٧

المطلب الأول: الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام ٦٨

الأساس الأول: السيادة للشرع ٦٨

الأساس الثاني: السلطان للأمة، والأمة مصدر السلطات ٧٧

الأساس الثالث: الشورى منهج الحكم ٨٧

الأساس الرابع: التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم ٩٨

الأساس الخامس: إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان. ١٠٠

الأساس السادس: وحدة الأمة وواحدية الإمام ١٠٦

المطلب الثاني: مؤسسات النظام السياسي الإسلامي ١١٣

أولاً: مؤسسة أهل الحل والعقد ١١٣

الأصل الشرعي لأهل الحل والعقد ١١٥

تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد ١٢١
صفات أهل الحل والعقد ١٢٤
أعمال أهل الحل والعقد........................ ١٢٤
ثانيًا: مؤسسات السلطات الثلاث ١٢٧
السلطة التشريعية ١٢٧
السلطة القضائية ١٣٦
السلطة التنفيذية ١٤٤
الباب الأول: النوازل المتعلقة بنظام الحكم الإسلامي........................ ١٥٢
الفصل الأول: حكم العمل بالديمقراطية كنظام للدولة الإسلامية ١٥٢
المبحث الأول: التعريف بالديمقراطية ١٥٨
معناها في الاصطلاح ١٥٨
نبذة تاريخية........................ ١٥٩
الجذور الفكرية ١٦٠
المبادئ والآليات ١٦١
المزايا والعيوب........................ ١٦٢
المبحث الثاني: القائلون بجواز العمل بالديمقراطية وأدلتهم ١٦٥
أدلة القائلين بجواز العمل بالديمقراطية........................ ١٦٦
المبحث الثالث: القائلون بعدم جواز العمل بالديمقراطية وأدلتهم ١٧٣
أدلة القائلين بالمنع ١٧٤
المبحث الرابع: المناقشة والترجيح........................ ١٩٠
الفصل الثاني: حكم التعددية السياسية وقيام الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية ٢٢٤
المبحث الأول: التعاريف والمقدمات........................ ٢٢٦
تعريف المعارضة ٢٢٦

تعريف الحزب ٢٢٧
تعريف التعددية السياسية ٢٢٩
المبحث الثاني: القائلون بجواز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية بإطلاق وأدلتهم ٢٣٠
المبحث الثالث: القائلون بجواز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية في إطار الأصول الشرعية وأدلتهم ٢٣٣
المبحث الرابع: القائلون بمنع التعددية السياسية وقيام الأحزاب في الدولة الإسلامية وأدلتهم ... ٢٤٩
المبحث الخامس: المناقشة والترجيح ٢٦٦
المطلب الأول: مناقشة أدلة الفريق الأول وهم القائلون بجواز التعددية بإطلاق ٢٦٦
المطلب الثاني: مناقشة أدلة الفريق الثاني وهم القائلون بجواز التعددية في إطار الشرع ٢٧٣
المطلب الثالث: مناقشة أدلة القائلين بالمنع ٢٨٣
المطلب الرابع: الترجيح ٢٨٩
الفصل الثالث: حكم المشاركة في المجالس النيابية في ظل الأنظمة العلمانية ٣٠٣
المبحث الأول: أدلة القائلين بالمنع ٣٠٩
المبحث الثاني: أدلة القائلين بالجواز ٣١٤
المبحث الثالث: المناقشة والترجيح ٣٢٤
المطلب الأول: مناقشة أدلة (القائلين بالمنع) ٣٢٤
المطلب الثاني: مناقشة أدلة الفريق الثاني وهم القائلون بالجواز ٣٣٢
المطلب الثالث: الترجيح ٣٣٥
الفصل الرابع: بعض النوازل الفرعية ٣٣٩
المبحث الأول: الحكم الشرعي للمظاهرات ٣٣٩
المطلب الأول: تعريف المظاهرات لغة واصطلاحًا ٣٤٢
تعريف المظاهرات لغة ٣٤٢
تعريف المظاهرات اصطلاحًا ٣٤٣

المطلب الثاني: مأخذ القول بالجواز ٣٤٤
المطلب الثالث: مأخذ القول بالتحريم ٣٤٩
المطلب الرابع الحكم الشرعي للمظاهرات ٣٥٥
المبحث الثاني: حكم مشاركة المرأة في المجالس النيابية ٣٦٨
المطلب الأول: القائلون بمنع المشاركة النيابية للمرأة وأدلتهم ٣٧٤
المطلب الثاني: القائلون بالجواز وأدلتهم ٣٨٣
المطلب الثالث: مناقشة أدلة الفريقين ٣٨٨
أولاً: مناقشة أدلة القائلين بالمنع ٣٨٨
ثانيًا: مناقشة أدلة المجيزين ٣٩١
المطلب الرابع: الترجيح ٣٩٣
المبحث الثالث: الحكم الشرعي في دخول غير المسلمين مجلس الشورى أو المجالس النيابية في الدولة الإسلامية ٤٠٠
المطلب الأول: مذهب القائلين بالجواز ٤٠٢
المطلب الثاني: مذهب القائلين بالمنعج ٤٠٨
المطلب الثالث: المناقشة والترجيح ٤١٤
الباب الثاني: النوازل المتعلقة بالعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ٤٢٥
القانون الدولي ٤٢٦
مصادر القانون الدولي ٤٢٨
القانون الدولي الإسلامي ٤٣٣
دار الإسلام ودار الكفر ٤٣٨
الفصل الأول: الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية .. ٤٤٦
المبحث الأول: أدلة القائلين بأن الأصل الحرب ٤٥٠
المبحث الثاني: أدلة القائلين بأن الأصل السلم ٤٦٨

المبحث الثالث: مناقشة الأدلة ٤٧٢
المطلب الأول: مناقشة أدلة القائلين بأن الأصل الحرب ٤٧٢
المطلب الثاني: مناقشة أدلة القائلين بأن الأصل السلم ٤٨١
المبحث الرابع: الترجيح ٤٩٠
الفصل الثاني: الحكم الشرعي لمعاهدات السلام مع دار الحرب ٥٢٠
المبحث الأول: التعاريف ٥٢١
المطلب الأول: التعريف اللغوي ٥٢١
أولاً: تعريف السلم والسلام ٥٢١
ثانيًا: تعريف الصلح (لغةً) ٥٢٣
ثالثًا: تعريف المعاهدة (لغة) ٥٢٣
رابعًا: تعريف الموادعة (لغة) ٥٢٣
خامسًا: تعريف الهدنة (لغة) ٥٢٣
المطلب الثاني: التعريف الشرعي الاصطلاحي ٥٢٤
المبحث الثاني: الحكم الشرعي ٥٢٧
المبحث الثالث: الشروط الشرعية لعقد الهدنة ٥٣٣
المبحث الرابع: موقف المعاصرين من شرط عدم التأبيد في معاهدة السلام ٥٥٠
المبحث الخامس: التطبيق المعاصر ٥٥٨
المبحث السادس: السبل المشروعة للخروج من عهدة المعاهدات غير الشرعية ٥٨٣
المخرج الأول: التحفظ ٥٨٤
المخرج الثاني: إلغاء البند المنافي للشرع بإرادة منفردة ٥٨٧
المخرج الثالث: الضغط على أطراف المعاهدة بأساليب لا تخل بقانونية المعاهدة ٥٨٨
المخرج الرابع: النبذ على سواء ٥٨٩
المخرج الخامس: الإنهاء بهجوم عسكري ٥٨٩

الفصل الثالث: حكم الاستعانة بدولة غير إسلامية على حرب المسلمين ٥٩٥
المبحث الأول: التكييف الشرعي للنازلة ٥٩٨
المطلب الأول: مسألة الاستعانة بالمشركين في الجهاد ٥٩٨
المطلب الثاني: مسألة الاستعانة بأهل الذمة ٦٠٥
المطلب الثالث: مسألة الاستعانة بأهل الشرك على أهل البغي ٦٠٦
المطلب الرابع: التكييف الصحيح للنازلة ٦١١
المبحث الثاني: الحكم الشرعي للنازلة ٦١٣
الفصل الرابع: حكم الشرع في دخول دولة إسلامية في حلف عسكري مع دولة أخرى.. ٦٢٩
المبحث الأول: التعريف بالحلف وإعطاء نبذة عن الأحلاف قديما وحديثًا ٦٢٩
الأحلاف قبل الإسلام.. ٦٣٠
نبذة عن التحالفات المعاصرة.. ٦٣٢
المبحث الثاني: تكييف النازلة في ضوء المسائل التي بحثها الفقهاء ٦٤١
المبحث الثالث: حكم التحالف بين الدول الإسلامية ٦٤٨
المبحث الرابع: التحالف بين دولة إسلامية ودول غير إسلامية ٦٥٦
الفصل الخامس: حكم العمليات الاستشهادية ٦٧٠
المقصود بالعمليات الاستشهادية.. ٦٧٠
أولاً: التعريف اللغوي للعمليات الاستشهادية ٦٧٠
ثانيًا: التعريف الاصطلاحي للعمليات الاستشهادية ٦٧١
المبحث الأول: صور العمليات الاستشهادية.. ٦٧٢
أولا: صور الأعمال الاستشهادية التي تعرّض المجاهد للقتل بيد أعدائه ٦٧٢
ثانيا: صور الأعمال الاستشهادية التي تعرّض المجاهد للقتل بيد نفسه........................ ٦٧٦
المبحث الثاني: حكم العمليات الاستشهادية في صورتها المعاصرة........................ ٦٨١

المطلب الأول: القائلون بالمنع وأدلتهم ٦٨١
المطلب الثاني: القائلون بمشروعية هذه العمليات وبأنها استشهادية وأدلتهم ٦٨٥
أدلة هذا الفريق من العلماء ٦٩٠
الفصل السادس: حكم التجنس بجنسية دولة من دول الكفر ٧٠٧
المبحث الأول: التعريف بالتجنس والجنسية ٧١١
أولا: التعريف اللغوي ٧١١
ثانيا التعريف الاصطلاحي ٧١١
ثالثا: كيفية التجنس ٧١٢
رابعا: آثار التجنس ٧١٣
المبحث الثاني: مذهب القائلين بالمنع ٧١٤
المبحث الثالث: مذهب القائلين بالجواز ٧٢٢
المبحث الرابع: مذهب القائلين بالجواز عند الضرورة ٧٢٥
المبحث الخامس: مذهب القائلين بالتفصيل في المسألة ٧٢٧
المبحث السادس: المناقشة والترجيح ٧٢٨
مراجع البحث ٧٤٠
محتويات الكتاب ٧٧٥

تم بحمد الله

صدر للمؤلف عن دار اليسر

حقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم بين الصوفية وأهل السنة

رفع الملام عن شيخ الإسلام

الهيئة الشرعية للحقوق و الإصلاح

سلسلة إصدارات الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في وجوب تعظيم الشريعة وتحكيمها.

تقديم جماعة من العلماء

المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية.

د. محمد يسري إبراهيم

الأحكام الشرعية للنوازل السياسية

د. عطية عدلان

الموازنة بين المصالح والمفاسد، وأثرها في الشأن المصري العام بعد الثورة.

الشيخ محمد عبد الواحد

دار اليسر

ت: ٠٠٢٠٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ف: ٠٠٢٠٢٢٤٧١٤٨٠١

محمول: ٠٠٢٠١٦٢٢٢٧٦٢٠٨

E-mail: alyousr@gmail.com